

بداية المجتهد ونهاية المقتصد

تأليف الإمام أبي الوليد
محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي

٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ

الجزء الأول

الطبعة السادسة

١٤٠٢هـ ١٩٨٢م

[تمتاز بضبط الآيات القرآنية والأحاديث النبوية]

دار المعرفة

مَنْ يُرِدِ اللهُ بِهِ خَيْراً يُفَقِّهْهُ فى الدِّينِ
[حديث شريف]

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد حمد الله بجميع محامده ، والصلاة والسلام على محمد رسوله وآله وأصحابه ، فإنّ غرضى فى هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى [1] على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها ، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ، ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها فى الشرع ، وهذه المسائل فى الأكثر هى المسائل المنطوق بها فى الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا ، وهى المسائل التى وقع الاتفاق عليها ، أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضى الله عنهم إلى أن فشا التقليد .

وقبل ذلك فلنذكر كم أصناف الطرق التى تتلقى منها الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأحكام الشرعية ، وكم أصناف الأسباب التى أوجبت الاختلاف بأوجز ما يمكننا فى ذلك . فنقول :

إن الطرق التى منها تلقيت الأحكام عن النبى عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة : إما لفظ ، وإما فعل ، وإما إقرار . وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور : إن طريق الوقوف عليه هو القياس . وقال أهل الظاهر : القياس فى الشرع باطل ، وماسكت عنه الشارع فلا حكم له ، ودليل

---

(١) فى نسخة فاس : التنبيه لنفسى بدلا أن أثبت .
(انظر ترجمة المؤلف آخر الكتاب)

العقل يشهد بثبوته ، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسىّ غير متناهية ، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية ، ومحال أن يقابل ما لايتناهى بما يتناهى ، وأصناف الألفاظ التى تتلقى منها الأحكام من السمع أربعة : ثلاثة متفق عليها ، ورابع مختلف فيه . أما الثلاثة المتفق عليها فلفظ عام يحمل على عمومه ، أو خاص يحمل على خصوصه ، أو لفظ عام يراد به الخصوص ، أو لفظ خاص يراد به العموم ، وفى هذا يدخل التنبيه بالأعلى على الأدنى ، وبالأدنى على الأعلى ، وبالمساوى على المساوى ؛ فمثال الأول قوله تعالى ـ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ والدَّمُ ولحْمُ الخِنزِيرِ ـ فإن المسلمين اتفقوا على أن لفظ الخنزير متناول لجميع أصناف الخنازير مالم يكن مما يقال عليه الاسم بالاشتراك ، مثل خنزير الماء ، ومثال العام يراد به الخاص قوله تعالى ـ خُذْ مِنْ أمْوالهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وتُزَكِّيهِمْ بِهَا ـ فإن المسلمين اتفقوا على أن ليست الزكاة واجبة فى جميع أنواع المال ، ومثال الخاص يراد به العام قوله تعالى ـ فَلَا تَقُلْ لهُما أُفٍّ ـ وهو من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى ، فإنه يفهم من هذا تحريم الضرب والشتم وما فوق ذلك ، وهذه إما أن يأتى المستدعى بها فعله بصيغة الأمر ، وإما أن يأتى بصيغة الخبر يراد به الأمر . وكذلك المستدعى تركه ، إما أن يأتى بصيغة النهى ، وإما أن يأتى بصيغة الخبر يراد به النهى ، وإذا أتت هذه الألفاظ بهذه الصيغ ، فهل يحمل استدعاء الفعل بها على الوجوب أو على الندب على ماسيقال فى حدّ الواجب والمندوب إليه ، أو يتوقف حتى يدل الدليل على أحدهما ، فيه بين العلماء خلاف مذكور فى كتب أصول الفقه ، وكذلك الحال فى صيغ النهى هل تدل على الكراهية أو التحريم ، أو لاتدل على واحد منهما ؟ فيه الخلاف المذكور أيضا . والأعيان التى يتعلق بها الحكم إما أن يدل عليها بلفظ يدل على معنى واحد فقط ، وهو الذى يعرف فى صناعة أصول الفقه بالنص ، ولا خلاف فى وجوب العمل به ، وإما أن يدل عليها بلفظ يدل على أكثر من معنى واحد . وهذا قسمان : إما أن تكون دلالته على تلك المعانى بالسواء ، وهو الذى يعرف فى أصول الفقه بالمجمل ، ولاخلاف فى أنه لايوجب حكما ، وإما

أن تكون دلالته على بعض تلك المعانى أكثر من بعض . وهذا يسمى بالإضافة إلى المعانى التى دلالته عليها أكثر ظاهرا ، ويسمى بالإضافة إلى المعانى التى دلالته عليها أقل محتملا ؛ وإذا ورد مطلقا حمل على تلك المعانى التى هو أظهر فيها حتى يقوم الدليل على حمله على المحتمل . فيعرض الخلاف للفقهاء فى أقاويل الشارع ، لكن ذلك من قبل ثلاثة معان : من قبل الاشتراك فى لفظ العين الذى علق به الحكم . ومن قبل الاشتراك فى الألف واللام المقرونة بجنس تلك العين . هل أريد بها الكل أو البعض ؟ ومن قبل الاشتراك الذى فى ألفاظ الأوامر والنواهى . وأما الطريق الرابع فهو أن يفهم من إيجاب الحكم لشىء مَّا نفى ذلك الحكم عما عدا ذلك الشىء أو من نفى الحكم عن شىء مَّا إيجابه لما عدا ذلك الشىء الذى نفى عنه . وهو الذى يعرف بدليل الخطاب . ؛ وهو أصل مختلف فيه . مثل قوله عليه الصلاة والسلام « فى سائمة الغنم الزكاة » فإن قوما فهموا منه أن لا زكاة فى غير السائمة . وأما القياس الشرعى فهو إلحاق الحكم الواجب لشىء مَّا بالشرع بالشىء المسكوت عنه لشبهه بالشىء الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما . ولذلك كان القياس الشرعى صنفين قياس شبه . وقياس علة ؛ والفرق بين القياس الشرعى واللفظ الخاص يراد به العام : أن القياس يكون على الخاص الذى أريد به الخاص . فيلحق به غيره . أعنى أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذى بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس . وإنما هو من باب دلالة اللفظ . وهذان الصنفان يتقاربان جدا لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به ، وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا . فمثال القياس إلحاق شارب الخمر بالقاذف فى الحد والصداق بالنصاب فى القطع . وأما إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعوم فمن باب الخاص أريد به العام . فتأمل هذا فإن فيه غموضا . والجنس الأول هو الذى ينبغى للظاهرية أن تنازع فيه . وأما الثانى فليس ينبغى لها أن تنازع فيه لأنه من باب السمع . والذى يرد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب . وأما الفعل فإنه عند الأكثر من الطرق التى تتلقى منها الأحكام الشرعية ،

وقال قوم الأفعال : ليست تفيد حكما إذ ليس لها صيغ ، والذين قالوا إنها تتلقى منها الأحكام اختلفوا فى نوع الحكم الذى تدل عليه ، فقال قوم : تدل على الوجوب ، وقال قوم : تدل على الندب ، والمختار عند المحققين أنها إن أتت بيانا لمجمل واجب دلت على الوجوب ، وإن أتت بيانا لمجمل مندوب إليه دلت على الندب ؛ وإن لم تأت بيانا لمجمل ، فإن كانت من جنس القربة دلت على الندب . وإن كانت من جنس المباحات دلت على الإباحة ، وأما الإقرار فإنه يدل على الجواز فهذه أصناف الطرق التى تتلقى منها الأحكام أو تستنبط . وأما الإجماع فهو مستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة ، إلا أنه إذا وقع فى واحد منها ولم يكن قطعيا نقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع وليس الإجماع أصلا مستقلا بذاته من غير استناد إلى واحد من هذه الطرق ، لأنه لو كان كذلك لكان يقتضى إثبات شرع زائد بعد النبى صلى الله عليه وسلم إذ كان لايرجع إلى أصل من الأصول المشروعة . وأما المعانى المتداولة المتأدية من هذه الطرق اللفظية للمكلفين ، فهى بالجملة : إما أمر بشئ وإما نهى عنه ، وإما تخيير فيه . والأمر إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بتركه سمى واجبا ، وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمى ندبا . والنهى أيضا إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمى محرما ومحظورا ، وإن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سمى مكروها ، فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق خمسة : واجب ، ومندوب ، ومحظور ، ومكروه ، ومخير فيه وهو المباح . وأما أسباب الاختلاف بالجنس فستة : أحدها تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع : أعنى بين أن يكون اللفظ عاما يراد به الخاص ، أو خاصا يراد به العام ، أو عاما يراد به العام ، أو خاصا يراد به الخاص ، أو يكون له دليل خطاب ، أولا يكون له . والثانى الاشتراك الذى فى الألفاظ ، وذلك إما فى اللفظ المفرد كلفظ القرء الذى ينطلق على الأطهار وعلى الحيض ، وكذلك لفظ الأمر هل يحمل على الوجوب أو الندب ، ولفظ النهى هل يحمل على التحريم أو الكراهية ، وإما فى اللفظ المركب مثل قوله تعالى ـ إلاَّ الَّذينَ تابوا ـ فإنه يحتمل أن يعود

على الفاسق فقط ، ويحتمل أن يعود على الفاسق والشاهد ، فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف . والثالث اختلاف الإعراب . والرابع تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز ، التي هي : إما الحذف ، وإما الزيادة ، وإما التقديم ، وإما التأخير ، وإما تردده على الحقيقة أو الاستعارة . والخامس إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة ، مثل إطلاق الرقبة في العتق تارة ، وتقييدها بالإيمان تارة . والسادس التعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشرع الأحكام بعضها مع بعض وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو في الإقرارات ، أو تعارض القياسات أنفسها ، أو التعارض الذي يتركب من هذه الأصناف الثلاثة : أعني معارضة القول للفعل أو للإقرار أو للقياس ، ومعارضة الفعل للإقرار أو للقياس ، ومعارضة الإقرار للقياس .

قال القاضي رضي الله عنه :

وإذ قد ذكرنا بالجملة هذه الأشياء ، فلنشرع فيما قصدنا له ، مستعينين بالله ، ولنبدأ من ذلك بكتاب الطهارة على عاداتهم :

كتاب الطهارة من الحدث

فنقول : إنه اتفق المسلمون على أن الطهارة الشرعية طهارتان : طهارة من الحدث ، وطهارة من الخبث ، واتفقوا على أن الطهارة من الحدث ثلاثة أصناف : وضوء ، وغسل ، وبدل منهما وهو التيمم ، وذلك لتضمن ذلك آية الوضوء الواردة فى ذلك ، فلنبدأ من ذلك بالقول فى الوضوء ، فنقول :

كتاب الوضوء

إن القول المحيط بأصول هذه العبادة ينحصر فى خمسة أبواب : الباب الأول فى الدليل على وجوبها ، وعلى من تجب ومتى تجب . الثانى فى معرفة أفعالها . الثالث فى معرفة ما به تفعل وهو الماء . الرابع فى معرفة نواقضها . الخامس فى معرفة الأشياء التى تفعل من أجلها .

الباب الأول

فأما الدليل على وجوبها فالكتاب والسنة والإجماع . أما الكتاب فقوله تعالى - يا أَيُّها الَّذينَ آمَنوا إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وأَيْديَكُمْ إلى المَرَافِقِ - الآية . فإنه اتفق المسلمون على أن امتثال هذا الخطاب واجب على كل من لزمته الصلاة إذا دخل وقتها . وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « لايَقْبَلُ اللهُ صَلاةً بِغَيْرِ طَهُورٍ ولاصَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ » وقوله عليه الصلاة والسلام «لايَقْبَلُ اللهُ صَلاةَ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ » وهذان الحديثان ثابتان عند أئمة النقل . وأما الإجماع ، فإنه لم ينقل عن أحد من المسلمين فى ذلك خلاف ، ولو كان هناك خلاف لنقل ، إذ العادات تقتضى ذلك . وأما من تجب عليه فهو البالغ العاقل ، وذلك أيضا ثابت بالسنة والإجماع . أما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ ، فذكر : الصَّبِيَّ حَتَّى يَحْتَلِمَ ، والمَجْنُونَ حَتَّى يُفِيقَ »

وأما الإجماع ، فإنه لم ينقل فى ذلك خلاف ، واختلف الفقهاء هل من شرط وجوبها الإسلام أم لا ؟ وهى مسئلة قليلة الغناء فى الفقه ، لأنها راجعة إلى الحكم الأخروى . وأما متى تجب فإذا دخل وقت الصلاة ، أو أراد الإنسان الفعل الذى الوضوء شرط فيه ، وإن لم يكن ذلك متعلقا بوقت . أما وجوبه عند دخول وقت الصلاة على المحدث فلا خلاف فيه لقوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ـ الآية . فأوجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة ، ومن شروط الصلاة دخول الوقت ، وأما دليل وجوبه عند إرادة الأفعال التى هو شرط فيها فسيأتى ذلك عند ذكر الأشياء التى يفعل الوضوء من أجلها واختلاف الناس فى ذلك .

الباب الثانى

وأما معرفة فعل الوضوء فالأصل فيه ما ورد من صفته فى قوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ـ وما ورد من ذلك أيضا فى صفة وضوء النبى صلى الله عليه وسلم فى الآثار الثابتة ، ويتعلق بذلك مسائل اثنتا عشرة مشهورة تجرى مجرى الأمهات ، وهى راجعة إلى معرفة الشروط والأركان وصفة الأفعال وأعدادها وتعيينها وتحديد محالّ أنواع أحكام جميع ذلك .

(المسئلة الأولى من الشروط) . اختلف علماء الأمصار هل النية شرط فى صحة الوضوء أم لا بعد اتفاقهم على اشتراط النية فى العبادات لقوله تعالى ـ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ـ ولقوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيَّات » الحديث المشهور . فذهب فريق منهم إلى أنها شرط ، وهو مذهب الشافعى ومالك وأحمد وأبى ثور وداود . وذهب فريق آخر إلى أنها ليست بشرط ، وهو مذهب أبى حنيفة والثورى . وسبب اختلافهم تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة : أعنى غير معقولة المعنى ، وإنما يقصد بها القربة فقط كالصلاة وغيرها ، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة ، فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية ، والعبادة المفهومة المعنى

غير مفتقرة إلى النية ، والوضوء فيه شبه من العبادتين ، ولذلك وقع الخلاف فيه ، وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة ، والفقه أن ينظر بأيهما هو أقوى شبها فيلحق به .

المسئلة الثانية من الأحكام : اختلف الفقهاء فى غسل اليد قبل إدخالها فى إناء الوضوء ، فذهب قوم إلى أنه من سنن الوضوء بإطلاق ، وإن تيقن طهارة اليد ، وهو مشهور مذهب مالك والشافعى . وقيل إنه مستحب للشاك فى طهارة يده ؛ وهو أيضا مروى عن مالك . وقيل إن غسل اليد واجب على المنتبه من النوم ، وبه قال داود وأصحابه . وفرق قوم بين نوم الليل ونوم النهار ، فأوجبوا ذلك فى نوم الليل ولم يوجبوه فى نوم النهار ، وبه قال أحمد ، فتحصل فى ذلك أربعة أقوال : قول إنه سنة بإطلاق ، وقول إنه استحباب للشاكّ وقول إنه واجب على المنتبه من النوم ، وقول إنه واجب على المنتبه من نوم الليل دون نوم النهار ، والسبب فى اختلافهم فى ذلك اختلافهم فى مفهوم الثابت من حديث أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال « إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا الإِنَاءَ ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِى أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ » وفى بعض رواياته « فَلْيَغْسِلْهَا ثَلَاثًا » فمن لم ير بين الزيادة الواردة فى هذا الحديث على ما فى آية الوضوء معارضة ، وبين آية الوضوء حمل لفظ الأمر ههنا على ظاهره من الوجوب ، وجعل ذلك فرضا من فروض الوضوء ، ومن فهم من هؤلاء من لفظ البيات نوم الليل أوجب ذلك من نوم الليل فقط ، ومن لم يفهم منه ذلك وإنما فهم منه النوم فقط أوجب ذلك على كل مستيقظ من النوم نهارا أو ليلا ، ومن رأى أن بين هذه الزيادة والآية تعارضا إذ كان ظاهر الآية المقصود منه حصر فروض الوضوء كان وجه الجمع بينهما عنده أن يخرج لفظ الأمر عن ظاهره الذى هو الوجوب إلى الندب ، ومن تأكد عنده هذا الندب لمثابرته عليه الصلاة والسلام على ذلك قال إنه من جنس السنن ، ومن لم يتأكد عنده هذا الندب قال إن ذلك من جنس المندوب المستحب ، وهؤلاء غسل اليد عندهم بهذه الحال إذا تيقنت طهارتها : أعنى من يقول إن ذلك سنة ، من يقول إنه ندب ، ومن لم يفهم من هؤلاء من هذا

الحديث علة توجب عنده أن يكون من باب الخاص أريد به العام كان ذلك عنده مندوبا للمستيقظ من النوم فقط ، ومن فهم منه علة الشك وجعله من باب الخاص أريد به العام كان ذلك عنده للشاك ، لأنه فى معنى النائم ، والظاهر من هذا الحديث أنه لم يقصد به حكم اليد فى الوضوء ، وإنما قصد به حكم المـاء الذى يتوضأ به ، إذا كان الماء مشترطا فيه الطهارة وأما من نقل من غسله صلى الله عليه وسلم يديه قبل إدخالهما فى الإناء فى أكثر أحيانه ، فيحتمل أن يكون من حكم اليد على أن يكون غسلها فى الابتداء من أفعال الوضوء ، ويحتمل أن يكون من حكم المـاء ، أعنى أن لاينجس أو يقع فيه شك إن قلنا إن الشك مؤثر .

(المسئلة الثالثة من الأركان) اختلفوا فى المضمضة والاستنشاق فى الوضوء على ثلاثة أقوال : قول إنهما سنتان فى الوضوء ، وهو قول مالك والشافعى وأبى حنيفة ، وقول إنهما فرض فيه ، وبه قال ابن أبى ليلى وجماعة من أصحاب داود ، وقول إن الاستنشاق فرض والمضمضة سنة ، وبه قال أبو ثور وأبو عبيدة وجماعة من أهل الظاهر . وسبب اختلافهم فى كونها فرضا أو سنة اختلافهم فى السنن الواردة فى ذلك ، هل هى زيادة تقتضى معارضة آية الوضوء أو لا تقتضى ذلك ؛ فمن رأى أن هذه الزيادة إن حملت على الوجوب اقتضت معارضة الآية ، إذ المقصود من الآية تأصيل هذا الحكم وتبيينه أخرجها من باب الوجوب إلى باب الندب ، ومن لم ير أنها تقتضى معارضة حملها على الظاهر من الوجوب ومن استوت عنده هـذه الأقوال والأفعال فى حملها على الوجوب لم يفرق بين المضمضة والاستنشاق ، ومن كان عنده القول محمولا على الوجوب والفعل محمولا على الندب فرق بين المضمضة والاستنشاق ، وذلك أن المضمضة نقلت من فعله عليه الصلاة والسلام ولم تنقل من أمره ، وأما الاستنشاق فمن أمره عليه الصلاة والسلام وفعله ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « إذا تَوَضَّأَ أحَدُكُمْ فلْيَجْعَلْ فى أنْفِه ماءً ثمَّ لْيَنْثُرْ ، ومَنْ اسْتَجْمَرَ فلْيُوتِر » خرّجه مالك فى موطئه ، والبخارى فى صحيحه من حديث أبى هريرة .

(المسئلة الرابعة من تحديد المحال) اتفق العلماء على أن غسل الوجه بالجملة من فرائض الوضوء لقوله تعالى ـ فاغسلوا وجوهكم ـ واختلفوا منه فى ثلاثة مواضع : فى غسل البياض الذى بين العذار والأذن ، وفى غسل ما انسدل من اللحية ، وفى تخليل اللحية ، فالمشهور من مذهب مالك أنه ليس البياض الذى بين العذار والأذن من الوجه ، وقد قيل فى المذهب بالفرق بين الأمرد والملتحى فيكون فى المذهب فى ذلك ثلاثة أقوال . وقال أبوحنيفة والشافعى : هو من الوجه . وأما ما انسدل من اللحية ، فذهب مالك إلى وجوب إمرار الماء عليه ، ولم يوجبه أبوحنيفة ولا الشافعى فى أحد قوليه ؛ وسبب اختلافهم فى هاتين المسئلتين هو خفاء تناول اسم الوجه لهذين الموضعين ، أعنى هل يتناولهما أو لا يتناولهما وأما تخليل اللحية فذهب مالك أنه ليس واجبا ، وبه قال أبوحنيفة والشافعى فى الوضوء ، وأوجبه ابن عبد الحكم من أصحاب مالك ؛ وسبب اختلافهم فى ذلك اختلافهم فى صحة الآثار التى ورد فيها الأمر بتخليل اللحية ، والأكثر على أنها غير صحيحة مع أن الآثار الصحاح التى ورد فيها صفة وضوئه عليه الصلاة والسلام ليس فى شىء منها التخليل .

(المسئلة الخامسة من التحديد) اتفق العلماء على أن غسل اليدين والذراعين من فروض الوضوء لقوله تعالى ـ وأيديكم إلى المرافق ـ واختلفوا فى إدخال المرافق فيها ؛ فذهب الجمهور ومالك والشافعى وأبوحنيفة إلى وجوب إدخالها ، وذهب بعض أهل الظاهر وبعض متأخرى أصحاب مالك والطبرى إلى أنه لا يجب إدخالها فى الغسل ؛ والسبب فى اختلافهم فى ذلك الاشتراك الذى فى حرف إلى ، وفى اسم اليد فى كلام العرب وذلك أن حرف إلى مرة يدل فى كلام العرب على الغاية ، ومرة يكون بمعنى مع ، واليد أيضا فى كلام العرب تطلق على ثلاثة معان على الكف فقط ، وعلى الكف والذراع وعلى الكف والذراع والعضد ، فمن جعل « إلى » بمعنى مع [1] ، أو فهم من اليد مجموع الثلاثة الأعضاء أوجب دخولها فى الغسل [2] ، ومن فهم من « إلى » الغاية ومن اليد مادون المرفق ولم يكن الحد عنده داخلا فى المحدود لم يدخلهما

---

(١) هنا فى نسخة فاس بمعنى من .

(٢) فيها هنا زيادة ، لأن إلى عنده تكون بمعنى من ومبدأ الشىء من الشىء .

ى الغسل . وخرّج مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة أنه غسل يده اليمنى حتى أشرع فى العضد ثم اليسرى كذلك ، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع فى الساق ، ثم غسل اليسرى كذلك ، ثم قال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ . وهو حجة لقول من أوجب إدخالها فى الغسل . لأنه إذا تردد اللفظ بين المعنيين على السواء وجب أن لايصار إلى أحد المعنيين إلا بدليل ، وإن كانت « إلى » فى كلام العرب أظهر فى معنى الغاية منها فى معنى مع ، وكذلك اسم اليد أظهر فيما دون العضد منه فيما فوق العضد ، فقول من لم يدخلها من جهة الدلالة اللفظية أرجح ، وقول من أدخلها من جهة هذا الأثر أبين ، إلا أن يحمل هذا الأثر على الندب ، والمسئلة محتملة كما ترى . وقد قال قوم : إن الغاية إذا كانت من جنس ذى الغاية دخلت فيه ، وإن لم تكن من جنسه لم تدخل فيه .

(المسئلة السادسة من التحديد) اتفق العلماء على أن مسح الرأس من فروض الوضوء ، واختلفوا فى القدر المجزئ منه . فذهب مالك إلى أن الواجب مسحه كله ، وذهب الشافعى وبعض أصحاب مالك وأبو حنيفة إلى أن مسح بعضه هو الفرض ، ومن أصحاب مالك من حد هذا البعض بالثلث ، ومنهم من حده بالثلثين . وأما أبو حنيفة فحده بالربع ، وحد مع هذا القدر من اليد الذى يكون به المسح ، فقال : إن مسحه بأقل من ثلاثة أصابع لم يجزه . وأما الشافعى فلم يحد فى الماسح ولا فى الممسوح حدا . وأصل هذا الاختلاف فى الاشتراك الذى فى الباء فى كلام العرب ، وذلك أنها مرة تكون زائدة مثل قوله تعالى ـ تُنْبِتُ بالدُّهْنِ ـ على قراءة من قرأ تنبت بضم التاء وكسر الباء من أنبت ، ومرة تدل على التبعيض مثل قول القائل : أخذت بثوبه وبعضده ، ولا معنى لإنكار هذا فى كلام العرب ، أعنى كون الباء مبعضة ، وهو قول الكوفيين من النحويين . فمن رآها زائدة أوجب مسح الرأس كله ؛ ومعنى الزائدة ههنا كونها مؤكدة ، ومن رآها مبعضة أوجب مسح بعضه ، وقد احتج من رجح هذا المفهوم بحديث المغيرة « أنَّ النبيَّ عليهِ الصلاةُ والسلامُ توضَّأَ فمَسَحَ بِناصيتِه وعَلَى العِمامَةِ » خرجه مسلم . وإن سلمنا أن الباء زائدة بقى ههنا أيضا احتمال آخر ، وهو هل الواجب الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها

(المسئلة السابعة من الأعداد) اتفق العلماء على أن الواجب من طهارة الأعضاء المغسولة هو مرة مرة إذا أسبغ ، وإن الاثنين والثلاث مندوب إليهما ، لما صح «أنه صلى الله عليه وسلم توضأمرة مرة وتوضأ مرتين مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا » ولأن الأمر ليس يقتضى إلا الفعل مرة مرة ، أعنى الأمر الوارد فى الغسل فى آية الوضوء ، واختلفوا فى تكرير مسح الرأس هل هو فضيلة أم ليس فى تكريره فضيلة . فذهب الشافعى إلى أنه من توضأ ثلاثا ثلاثا يمسح رأسه أيضا ثلاثا ، وأكثر الفقهاء يرون أن المسح لافضيلة فى تكريره ؛ وسبب اختلافهم فى ذلك اختلافهم فى قبول الزيادة الواردة فى الحديث الواحد إذا أتت من طريق واحد ولم يرها الأكثر ، وذلك أن أكثر الأحاديث التى روى فيها أنه توضأ ثلاثا ثلاثا من حديث عثمان وغيره لم ينقل فيها إلا أنه مسح واحدة فقط . وفى بعض الروايات عن عثمان فى صفة وضوئه أنه عليه الصلاة والسلام مسح برأسه ثلاثا ، وعضد الشافعى وجوب قبول هذه الزيادة بظاهر عموم ما روى أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة ومرتين مرتين وثلاثا ثلاثا ، وذلك أن المفهوم من عموم هذا اللفظ وإن كان من لفظ الصحابى هو حمله على سائر أعضاء الوضوء ، إلا أن هذه الزيادة ليست فى الصحيحين ، فإن صحت يجب المصير إليها ، لأن من سكت عن شىء ليس هو بحجة على من ذكره . وأكثر العلماء أوجب تجديد الماء لمسح الرأس قياسا على سائر الأعضاء . وروى عن ابن الماجشون أنه قال : إذا نفد الماء مسح رأسه ببلل لحيته ، وهو اختيار ابن حبيب ومالك والشافعى .

ويستحب فى صفة المسح أن يبدأ بمقدم رأسه فيمر يديه إلى قفاه ثم يردهما إلى حيث بدأ على ما فى حديث عبد الله بن زيد الثابت . وبعض العلماء يختار أن يبدأ من مؤخر الرأس ، وذلك أيضا مروى من صفة وضوئه عليه الصلاة والسلام من حديث الربيع بنت معوذ ، إلا أنه لم يثبت فى الصحيحين .

(المسئلة الثامنة من تعيين المحال) اختلف العلماء فى المسح على العمامة ، فأجاز ذلك أحمد بن حنبل وأبو ثور والقاسم بن سلام وجماعة ، ومنع من ذلك جماعة منهم مالك والشافعى وأبو حنيفة ؛ وسبب اختلافهم فى ذلك اختلافهم فى وجوب العمل بالأثر الوارد فى ذلك من حديث المغيرة وغيره

« أنهُ عليهِ الصلاةُ والسلامُ مَسَحَ بِناصِيَتِهِ وَعَلَى العِمامَةِ » وقياسا على الخف ، ولذلك اشترط أكثرهم لبسها على طهارة ، وهذا الحديث إنما رده من رده ، إما لأنه لم يصح عنده ، وإما لأن ظاهر الكتاب عارضه عنده ، أعنى الأمر فيه بمسح الرأس ، وإما لأنه لم يشتهر العمل به عند من يشترط اشتهار العمل فيما نقل من طريق الآحاد وبخاصة فى المدينة على المعلوم من مذهب مالك أنه يرى اشتهار العمل ، وهو حديث خرّجه مسلم ، وقال فيه أبو عمر بن عبدالبر إنه حديث معلول ، وفى بعض طرقه أنه مسح على العمامة ولم يذكر الناصية ، ولذلك لم يشترط بعض العلماء فى المسح على العمامة المسح على الناصية ، إذ لا يجتمع الأصل والبدل فى فعل واحد .

(المسئلة التاسعة من الأركان) اختلفوا فى مسح الأذنين هو هل سنة أو فريضة ، وهل يجدد لهما الماء أم لا ؟ فذهب بعض الناس إلى أنه فريضة ، وأنه يجدد لهما الماء وممن قال بهذا القول جماعة من أصحاب مالك ويتأوّلون مع هذا أنه مذهب مالك لقوله فيهما إنهما من الرأس . وقال أبو حنيفة وأصحابه مسحهما فرض كذلك [1] إلا أنهما يمسحان مع الرأس بماء واحد . وقال الشافعى مسحهما سنة ويجدد لهما الماء . وقال بهذا القوم جماعة أيضا من أصحاب مالك ، ويتأولون أيضا أنه قوله لما روى عنه أنه قال حكم مسحهما حكم المضمضة ؛ وأصل اختلافهم فى كون مسحهما سنة أو فرضا اختلافهم فى الآثار الواردة بذلك ، أعنى مسحه عليه الصلاة والسلام أذنيه هل هى زيادة على ما فى الكتاب من مسح الرأس ، فيكون حكمهما أن يحمل على الندب لمكان التعارض الذى يتخيل بينها وبين الآية إن حملت على الوجوب ، أم هى مبينة لمجمل الذى فى الكتاب فيكون حكمهما حكم الرأس فى الوجوب ، فمن أوجبهما جعلها مبينة لمجمل الكتاب ، ومن لم يوجبهما جعلها زائدة كالمضمضة ، والآثار الواردة بذلك كثيرة ، وإن كانت لم تثبت فى الصحيحين فهى قد اشتهر العمل بها . وأما اختلافهم فى تجديد الماء لهما فسببه تردد الأذنين بين أن يكونا عضوا مفردا بذاته من أعضاء الوضوء ، أو يكونا جزءا من الرأس . وقد شذ قوم فذهبوا إلى أنهما يغسلان مع الوجه ، وذهب آخرون إلى أنه يمسح باطنهما مع الرأس

(١) انظر هذا ، فإن المقرر فى مذهب أبى حنيفة أن مسحهما سنة لا فرض .

ويغسل ظاهرهما مع الوجه ، وذلك لتردد هذا العضو بين أن يكون جزءا من الوجه أو جزءاً من الرأس ، وهذا لامعنى له مع اشتهار الآثار فى ذلك بالمسح واشتهار العمل به . والشافعى يستحب فيهما التكرار كما يستحبه فى مسح الرأس .

(المسئلة العاشرة من الصفات) اتفق العلماء على أن الرجلين من أعضاء الوضوء ، واختلفوا فى نوع طهارتهما ، فقال قوم: طهارتهما الغسل ، وهم الجمهور . وقال قوم : فرضهما المسح ، وقال قوم : بل طهارتهما تجوز بالنوعين : الغسل والمسح ، وإن ذلك راجع إلى اختيار المكلف ، وسبب اختلافهم القراءتان المشهورتان فى آية الوضوء: أعنى قراءة من قرأ ، وأرجلكم بالنصب عطفا على المغسول ، وقراءة من قرأ وأرجلكم بالخفض عطفا على الممسوح ، وذلك أن قراءة النصب ظاهرة فى الغسل ، وقراءة الخفض ظاهرة فى المسح كظهور تلك فى الغسل ، فمن ذهب إلى أن فرضهما واحد من هاتين الطهارتين على التعيين إما الغسل وإما المسح ذهب إلى ترجيح ظاهر إحدى القراءتين على القراءة الثانية . وصرف بالتأويل ظاهر القراءة الثانية إلى معنى ظاهر القراءة التى ترجحت عنده ؛ ومن اعتقد أن دلالة كل واحدة من القراءتين على ظاهرها على السواء ، وأنه ليست إحداهما على ظاهرها أدل من الثانية على ظاهرها أيضا جعل ذلك من الواجب المخير ككفارة اليمين وغير ذلك . وبه قال الطبرى وداود . وللجمهور تأويلات فى قراءة الخفض ، أجودها أن ذلك عطف على اللفظ لاعلى المعنى . إذ كان ذلك موجودا فى كلام العرب مثل قول الشاعر :

لعب الزمان بها وغيرها بعدى سوافى المحور والقطر

بالخفض ، ولو عطف على المعنى لرفع القطر .

وأما الفريق الثانى ، وهم الذين أوجبوا المسح ، فإنهم تأولوا قراءة النصب على أنها عطف على الموضع كما قال الشاعر: * فلسنا بالجبال ولا الحديدا *

وقد رجح الجمهور قراءتهم هذه بالثابت عنه عليه الصلاة والسلام إذ قال فى قوم لم يستوفوا غسل أقدامهم فى الوضوء « وَيْلٌ للأعْقابِ مِنَ النَّارِ » قالوا فهذا يدل على أن الغسل هو الفرض ، لأن الواجب هو الذى يتعلق بتركه العقاب . وهذا ليس فيه حجة ، لأنه إنما وقع الوعيد على أنهم تركوا

أعقابهم دون غسل . ولا شك أن من شرع فى الغسل ففرضه الغسل فى جميع القدم كما أن من شرع فى المسح ففرضه المسح عند من يخير بين الأمرين . وقد يدل هذا على ماجاء فى أثر آخر خرّجه أيضا مسلم أنه قال : فجعلنا نمسح على أرجلنا فنادى « ويل للأعقاب من النار » وهذا الأثر وإن كانت العادة قد جرت بالاحتجاج به فى منع المسح . فهو أدل على جوازه منه على منعه . لأن الوعيد إنما تعلق فيه بترك التعميم لابنوع الطهارة . بل سكت عن نوعها . وذلك دليل على جوازها . وجواز المسح هو أيضا مروى عن بعض الصحابة والتابعين . ولكن من طريق المعنى . فالغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل . إذ كانت القدمان لاينقى دنسهما غالبا إلا بالغسل . وينقى دنس الرأس بالمسح وذلك أيضا غالب . والمصالح المعقولة لا يمتنع أن تكون أسبابا للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لاحظ فيهما معنيين : معنى مصلحيا . ومعنى عباديا . وأعنى بالمصلحى مارجع إلى الأمور المحسوسة . وبالعبادى ما رجع « إلى » زكاة النفس . وكذلك اختلفوا فى الكعبين هل يدخلان فى المسح أو فى الغسل عند من أجاز المسح ؟ وأصل اختلافهم الاشتراك الذى فى حرف إلى أعنى فى قوله تعالى ـ وأرجلكم إلى الكعبين ـ وقد تقدم القول فى اشتراك هذا الحرف فى قوله تعالى ـ إلى المرفقين ـ لكن الاشتراك وقع هنالك من جهتين من اشتراك اسم اليد . ومن اشتراك حرف إلى وهنا من قبل اشتراك حرف إلى فقط . وقد اختلفوا فى الكعب ما هو . وذلك لاشتراك اسم الكعب واختلاف أهل اللغة فى دلالته . فقيل هما العظمان اللذان عند معقد الشراك وقيل هما العظمان الناتئان فى طرف الساق . ولا خلاف فيما أحسب فى دخولهما فى الغسل عند من يرى أنهما عند معقد الشراك إذكانا جزءا من القدم . لذلك قال قوم : إنه إذا كان الحد من جنس المحدود دخلت الغاية فيه : أعنى الشىء الذى يدل عليه حرف إلى . إذا لم يكن من جنس المحدود لم يدخل فيه مثل قوله تعالى ـ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ـ .

(المسئلة الحادية عشرة من الشروط) اختلفوا فى وجود ترتيب أفعال الوضوء على نسق الآية . فقال قوم : هو سنة . وهو الذى حكاه المتأخرون

من أصحاب مالك عن المذهب ، وبه قال أبوحنيفة والثورى وداود . وقال قوم : هو فريضة ، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو عبيد ، وهذا كله فى ترتيب المفروض مع المفروض . وأما ترتيب الأفعال المفروضة مع الأفعال المسنونة فهو عند مالك مستحب ؛ وقال أبو حنيفة هو سنة ؛ وسبب اختلافهم شيئان : أحدهما الاشتراك الذى فى واو العطف ، وذلك أنه قد يعطف بها الأشياء المرتبة بعضها على بعض ، وقد يعطف بها غير المرتبة ، وذلك ظاهر من استقراء كلام العرب ، ولذلك انقسم النحويون فيها قسمين ، فقال نحاة البصرة : ليس تقتضى نسقا ولا ترتيبا ، وإنما تقتضى الجمع فقط ، وقال الكوفيون : بل تقتضى النسق والترتيب ؛ فمن رأى أن الواو فى آية الوضوء تقتضى الترتيب قال بإيجاب الترتيب ، ومن رأى أنها لاتقتضى الترتيب لم يقل بإيجابه . والسبب الثانى اختلافهم فى أفعاله عليه الصلاة والسلام ، هل هى محمولة على الوجوب أو على الندب ؟ فمن حملها على الوجوب قال بوجوب الترتيب ، لأنه لم يرو عنه عليه الصلاة والسلام أنه توضأ قط إلا مرتبا ، ومن حملها على الندب قال إن الترتيب سنة ، ومن فرق بين المسنون والمفروض من الأفعال قال : إن الترتيب الواجب إنما ينبغى أن يكون فى الأفعال الواجبة ، ومن لم يفرق قال : إن الشروط الواجبة قد تكون فى الأفعال التى ليست واجبة .

(المسئلة الثانية عشرة من الشروط) اختلفوا فى الموالاة فى أفعال الوضوء ، فذهب مالك إلى أن الموالاة فرض مع الذكر ومع القدرة ساقطة مع النسيان ومع الذكر عند العذر ما لم يتفاحش التفاوت . وذهب الشافعى وأبوحنيفة إلى أن الموالاة ليست من واجبات الوضوء ، والسبب فى ذلك الاشتراك الذى فى الواو أيضا ، وذلك أنه قد يعطف بها الأشياء المتتابعة المتلاحقة بعضها على بعض ، وقد يعطف بها الأشياء المتراخية بعضها عن بعض . وقد احتج قوم لسقوط الموالاة بما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يتوضأ فى أول طهوره ويؤخر غسل رجليه إلى آخر الطهر ، وقد يدخل الخلاف فى هذه المسئلة أيضا فى الاختلاف فى حمل الأفعال على الوجوب أو على الندب ، وإنما فرق مالك بين العمد والنسيان ، لأن الناسى الأصل فيه فى الشرع أنه معفو عنه إلى أن يقوم الدليل على غير ذلك ، لقوله عليه الصلاة والسلام « رُفِعَ

عَنْ أُمَّتِي الخَطأُ والنِّسْيانُ » وكذلك العذر يظهر من أمر الشرع أن له تأثيرا فى التخفيف . وقد ذهب قوم إلى أن التسمية من فروض الوضوء واحتجوا لذلك بالحديث المرفوع ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لاوُضُوءَ لِمَنْ لمْ يُسَمِّ اللهَ » وهذا الحديث لم يصح عند أهل النقل ، وقدحمله بعضهم على أن المراد به النية . وبعضهم حمله على الندب فيما أحسب ، فهذه مشهورات المسائل التى تجرى من هذا الباب مجرى الأصول . وهى كما قلنا متعلقة إما بصفات أفعال هذه الطهارة . وإما بتحديد مواضعها ، وإما بتعريف شروطها وأركانها وسائر ماذكر . ومما يتعلق بهذا الباب مسح الخفين إذ كان من أفعال الوضوء .

(والكلام المحيط بأصوله يتعلق بالنظر فى سبع مسائل) بالنظر فى جوازه ، وفى تحديد محله . وفى تعيين محله . وفى صفته : أعنى صفة المحل . وفى توقيته وفى شروطه . وفى نواقضه :

(المسئلة الأولى) فأما الجواز . ففية ثلاثة أقوال : القول المشهور أنه جائز على الإطلاق . وبه قال جمهور فقهاء الأمصار . والقول الثانى جوازه فى السفر دون الحضر . والقول الثالث منع جوازه بإطلاق وهو أشدها . والأقاويل الثلاثة مروية عن الصدر الأول وعن مالك . والسبب فى اختلافهم ما يظن من معارضة آية الوضوء الوارد فيها الأمر بغسل الأرجل للآثار التى وردت فى المسح مع تأخر آية الوضوء ، وهذا الخلاف كان بين الصحابة فى الصدر الأول . فكان منهم من يرى أن آية الوضوء ناسخة لتلك الآثار ، وهو مذهب ابن عباس . واحتج القائلون بجوازه بما رواه مسلم أنه كان يعجبهم حديث جرير ، وذلك أنه روى « أنه رأى النبى عليه الصلاة والسلام يمسح على الخفين . فقيل له إنما كان ذلك قبل نزول المائدة ، فقال : ما أسلمت إلا بعد نزول المائدة » وقال المتأخرون القائلون بجوازه : ليس بين الآية والآثار تعارض . لأن الأمر بالغسل إنما هو متوجه إلى من لاخف له ، والرخصة إنما هى للابس الخف . وقيل إن تأويل قراءة الأرجل بالخفض هو المسح على الخفين . وأما من فرق بين السفر والحضر فلأن أكثر الآثار الصحاح الواردة

ى مسحه عليه الصلاة والسلام إنما كانت فى السفر ، مع أن السفر مشعر بالرخصة والتخفيف ، والمسح على الخفين هو من باب التخفيف ، فإن نزعه مما يشق على المسافر .

(المسئلة الثانية) وأما تحديد المحل فاختلف فيه أيضا فقهاء الأمصار ، فقال قوم : إن الواجب من ذلك مسح أعلى الخف ، وإن مسح الباطن أعنى أسفل الخف مستحب ، ومالك أحد من رأى هذا والشافعى ، ومنهم من أوجب مسح ظهورهما وبطونهما ، وهو مذهب ابن نافع من أصحاب مالك ، ومنهم من أوجب مسح الظهور فقط ولم يستحب مسح البطون ، وهو مذهب أبى حنيفة وداود وسفيان وجماعة ، وشذ أشهب فقال : إن الواجب مسح الباطن ، أو الأعلى أيهما مسح [١] ؛ وسبب اختلافهم تعارض الآثار الواردة فى ذلك وتشبيه المسح بالغسل ، وذلك أن فى ذلك أثرين متعارضين : أحدهما حديث المغيرة بن شعبه وفيه « أنه صلى الله عليه وسلم مَسَحَ عَلَى الخُفِّ وباطِنه » والآخر حديث على « لَوْ كانَ الدِّينُ بالرَّأْى لكانَ أَسْفَلُ الخُفِّ أَوْلَى بالمَسْحِ مِنْ أعلاهُ » وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه ، فمن ذهب مذهب الجمع بين الحديثين حمل حديث المغيرة على الاستحباب ، وحديث علىّ على الوجوب ، وهى طريقة حسنة . ومن ذهب مذهب الترجيح أخذ إما بحديث على ، وإما بحديث المغيرة ، فمن رجح حديث المغيرة على حديث علىّ رجحه من قبل القياس ، أعنى قياس المسح على الغسل ، ومن رجح حديث علىّ رجحه من قبل مخالفته للقياس أو من جهة السند ، والأسعد فى هذه المسئلة هو مالك . وأما من أجاز الاقتصار على مسح الباطن فقط فلا أعلم له حجة ، لأنه لا هذا الأثر اتبع ، ولا هذا القياس استعمل ، أعنى قياس المسح على الغسل .

(المسئلة الثالثة) وأما نوع محل المسح فإن الفقهاء القائلين بالمسح اتفقوا على جواز المسح على الخفين ، واختلفوا فى المسح على الجوربين ، فأجاز ذلك قوم ومنعه قوم ، وممن منع ذلك مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وممن أجاز ذلك أبو يوسف ومحمد صاحبا أبى حنيفة وسفيان الثورى . وسبب اختلافهم

(١) نسخة فاس : والأعلى مستحب .

اختلافهم فى صحة الآثار الواردة عنه عليه الصلاة والسلام أنه مسح على الجوربين والنعلين . واختلافهم أيضا فى هل يقاس على الخف غيره أم هى عبادة لايقاس عليها ولا يتعدى بها محلها ، فمن لم يصح عنده الحديث أو لم يبلغه ، ولم ير القياس على الخف قصر المسح عليه ، ومن صح عنده الأثر ، أو جوّز القياس على الخف أجاز المسح على الجوربين ، وهذا الأثر لم يخرّجه الشيخان أعنى البخارى ومسلما وصححه الترمذى ، ولتردد الجوربين المجلدين بين الخف والجورب غير المجلد عن مالك فى المسح عليهما روايتان : إحداهما بالمنع والأخرى بالجواز .

(المسئلة الرابعة) وأما صفة الخف ، فإنهم اتفقوا على جواز المسح على الخف الصحيح ، واختلفوا فى المخرق ، فقال مالك وأصحابه : يمسح عليه إذا كان الخرق يسيرا ، وحدد أبو حنيفة بما يكون الظاهر منه أقل من ثلاثة أصابع . وقال قوم بجواز المسح على الخف المنخرق ما دام يسمى خفا وإن تفاحش خرقه . وممن روى عنه ذلك الثورى ، ومنع الشافعى أن يكون فى مقدم الخف خرق يظهر منه القدم ولو كان يسيرا فى أحد القولين عنه وسبب اختلافهم فى ذلك اختلافهم فى انتقال الفرض من الغسل إلى المسح هل هو لموضع الستر أعنى ستر خف القدمين ، أم هو لموضع المشقة فى نوع الخفين ؟ فمن رآه لموضع الستر لم يجز المسح على الخف المنخرق ، لأنه إذا انكشف من القدم شىء انتقل فرضها من المسح إلى الغسل ، ومن رأى أن العلة فى ذلك المشقة لم يعتبر الخرق مادام يسمى خفا . وأما التفريق بين الخرق الكثير واليسير فاستحسان ورفع للحرج . وقال الثورى : كانت خفاف المهاجرين والأنصار لاتسلم من الخروق كخفاف الناس ، فلو كان فى ذلك حظر لورد ونقل عنهم . قلت : هذه المسئلة هى مسكوت عنها ، فلو كان فيها حكم مع عموم الابتلاء به لبينه صلى الله عليه وسلم ، وقد قال تعالى ـ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ـ .

(المسئلة الخامسة) وأما التوقيت فإن الفقهاء أيضا اختلفوا فيه ، فرأى مالك أن ذلك غير مؤقت ، وأن لابس الخفين يمسح عليهما مالم ينزعهما أو تصيبه

جنابة ؛ وذهب أبو حنيفة والشافعى إلى أن ذلك مؤقت . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى ذلك ، وذلك أنه ورد فى ذلك ثلاثة أحاديث : أحدها حديث علىّ عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثَلاثَةَ أيَّامٍ ولَيالِيَهُنَّ للمُسافِرِ وَيَوْماً وَلَيْلَةً للمُقِيمِ » خرجه مسلم . والثانى حديث أبى بن عمارة « أنه قال يا رسول الله أأمسح على الخف ؟ قال : نعَمْ ، قال : يوما ؟ قال : نعَمْ ، ويومين ؟ قال : نَعَمْ ، قال : وثلاثة ؟ قال نَعَمْ حتى بلغ سبعا ، ثم قال : امْسَحْ ما بَدَا لكَ » خرجه أبو داود والطحاوى . والثالث حديث صفوان بن عسال قال : كنا فى سفر فأمرنا أن لاننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة ، ولكن من بول أو نوم أو غائط [1] . قلت : أما حديث على فصحيح خرجه مسلم . وأما حديث أبى بن عمارة فقال فيه أبو عمر بن عبد البر إنه حديث لايثبت وليس له إسناد قائم ، ولذلك ليس ينبغى أن يعارض به حديث علىّ . وأما حديث صفوان بن عسال فهو وإن كان لم يخرجه البخارى ولا مسلم فإنه قد صححه قوم من أهل العلم بحديث الترمذى وأبو محمد بن حزم ، وهو بظاهره معارض بدليل الخطاب لحديث أبى كحديث على ، وقد يحتمل أن يجمع بينهما بأن يقال : إن حديث صفوان وحديث على خرجا مخرج السؤال عن التوقيت ، وحديث أبى بن عمارة نص فى ترك التوقيت ، لكن حديث أبىّ لم يثبت بعد ، فعلى هذا يجب العمل بحديثى على وصفوان ، وهو الأظهر إلا أن دليل الخطاب فيهما يعارضه القياس ، وهو كون التوقيت غير مؤثر فى نقض الطهارة ، لأن النواقض هى الأحداث .

(المسئلة السادسة) وأما شرط المسح على الخفين ، فهو أن تكون الرجلان طاهرتين بطهر الوضوء ، وذلك شىء مجمع عليه إلا خلافا شاذا . وقد روى عن ابن القاسم عن مالك ذكره ابن لبابة فى المنتخب ، وإنما قال به الأكثر لثبوته فى حديث المغيرة وغيره إذا أراد أن ينزع الخف عنه ، فقال عليه

(١) هكذا رواية الترمذى ورواية النسائى « ثلاثة أيام بلياليهن » من غائط وبول ونوم إلا من جنابة .

الصلاة والسلام « دَعْهُما فإنى أدْخَلْتُهُما وَهُما طاهِرَتانِ » والمخالف حمل هذه الطهارة على الطهارة اللغوية ، واختلف الفقهاء من هذا الباب فيمن غسل رجليه ولبس خفيه ثم أتم وضوءه هل يمسح عليهما ؟ فمن لم ير أن الترتيب واجب ورأى أن الطهارة تصح لكل عضو قبل أن تكمل الطهارة لجميع الأعضاء قال بجواز ذلك ، ومن رأى أن الترتيب واجب وأنه لاتصح طهارة العضو إلا بعد طهارة جميع أعضاء الطهارة لم يجز ذلك ، وبالقول الأول قال أبو حنيفة ، وبالقول الثانى قال الشافعى ومالك ، إلا أن مالكاً لم يمنع ذلك من جهة الترتيب ، وإنما منعه من جهة أنه يرى أن الطهارة لاتوجد للعضو إلا بعد كمال جميع الطهارة ؛ وقد قال عليه الصلاة والسلام « وهما طاهرتان » فأخبر عن الطهارة الشرعية . وفى بعض روايات المغيرة « إذا أدخلت رجليك فى الخف وهما طاهرتان فامسح عليهما » وعلى هذه الأصول يتفرع الجواب فيمن لبس أحد خفيه بعد أن غسل إحدى رجليه وقبل أن يغسل الأخرى ؛ فقال مالك : لايمسح على الخفين لأنه لابس للخف قبل تمام الطهارة ، وهو قول الشافعى وأحمد وإسحاق . وقال أبوحنيفة والثورى والمزنى والطبرى وداود: يجوز له المسح ؛ وبه قال جماعة من أصحاب مالك منهم مطرف وغيره ، وكلهم أجمعوا أنه لو نزع الخف الأول بعد غسل الرجل الثانية ثم لبسها جاز له المسح ، وهل من شرط المسح على الخف أن لايكون على خف آخر عن مالك فيه قولان . وسبب الخلاف هل كما تنتقل طهارة القدم إلى الخف إذا ستره الخف ؛ كذلك تنتقل طهارة الخف الأسفل الواجبة إلى الخف الأعلى ؟ فمن شبه النقلة الثانية بالأولى أجاز المسح على الخف الأعلى . ومن لم يشبهها بها وظهر له الفرق لم يجز ذلك .

(المسئلة السابعة) فأما نواقض هذه الطهارة ، فإنهم أجمعوا على أنها نواقض الوضوء بعينها ؛ واختلفوا هل نزع الخف ناقض لهذه الطهارة أم لا ؟ فقال قوم : إن نزعه وغسل قدميه فطهارته باقية ، وإن لم يغسلهما وصلى أعاد الصلاة بعد غسل قدميه ، وممن قال بذلك مالك وأصحابه والشافعى وأبوحنيفة ، إلا أن مالكا رأى أنه إن أخر ذلك استأنف الوضوء على رأيه فى وجوب الموالاة على الشرط الذى تقدم . وقال قوم : طهارته باقية حتى يحدث حدثا ينقض

الوضوء وليس عليه غسل ، وممن قال بهذا القول داود وابن أبى ليلى . وقال الحسن بن حى : إذا نزع خفيه فقد بطلت طهارته ، وبكل واحد من هذه الأقوال الثلاثة قالت طائفة من فقهاء التابعين ، وهذه المسئلة هى مسكوت عنها . وسبب اختلافهم هل المسح على الخفين هو أصل بذاته فى الطهارة أوبدل من غسل القدمين عند غيبوبتهما فى الخفين ؟ فإن قلنا هو أصل بذاته فالطهارة باقية وإن نزع الخفين كمن قطعت رجلاه بعد غسلهما ، وإن قلنا إنه بدل ، فيحتمل أن يقال إذا نزع الخف بطلت الطهارة وإن كنا نشترط الفور ، ويحتمل ان يقال إن غسلهما أجزأت الطهارة إذا لم يشترط الفور . وأما اشتراط الفور من حين نزع الخف فضعيف ، وإنما هو شىء يتخيل فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الباب .

الباب الثالث فى المياه

والأصل فى وجوب الطهارة بالمياه قوله تعالى ـ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ ـ وقوله ـ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا ـ وأجمع العلماء على أن جميع أنواع المياه طاهرة فى نفسها مطهرة لغيرها ، إلا ماء البحر ، فإن فيه خلافا فى الصدر الأول شاذا ، وهم محجوجون بتناول اسم الماء المطلق له ، وبالأثر الذى خرجه مالك وهو قوله عليه الصلاة والسلام فى البحر « هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ » وهو وإن كان حديثا مختلفا فى صحته ، فظاهر الشرع يعضده ، وكذلك أجمعوا على أن كل مايغير الماء مما لاينفك عنه غالبا أنه لايسلبه صفة الطهارة والتطهير إلا خلافا شاذا روى فى الماء الآجن عن ابن سيرين ، وهو أيضا محجوج بتناول اسم الماء المطلق له ، واتفقوا على أن الماء الذى غيرت النجاسة إما طعمه أو لونه أو ريحه أو أكثر من واحد من هذه الأوصاف أنه لايجوز به الوضوء ولا الطهور . واتفقوا على أن الماء الكثير المستبحر لاتضره النجاسة التى لم تغير أحد أوصافه وأنه طاهر ، فهذا ما أجمعوا عليه من هذا الباب ، واختلفوا من ذلك فى ست مسائل تجرى مجرى القواعد والأصول لهذا الباب :

(المسئلة الأولى) اختلفوا فى المـاء إذا خالطته نجاسة ولم تغير أحد أو صافه »
فقال قوم : هو طاهر سواء كان كثيرا أو قليلا ، وهى إحدى الروايات عن
مالك ، وبه قال أهل الظاهر ، وقال قوم : بالفرق بين القليل والكثير ،
فقالوا إن كان قليلا كان نجسا ، وإن كان كثيرا لم يكن نجسا . وهؤلاء اختلفوا
فى الحد بين القليل والكثير ، فذهب أبو حنيفة إلى أن الحد فى هذا هو أن
يكون المـاء من الكثرة بحيث إذا حركه آدمى من أحد طرفيه لم تسر الحركة
إلى الطرف الثانى منه . وذهب الشافعى إلى أن الحد فى ذلك هو قلتان من
هجر ، وذلك نحو قلال من خمسمائة رطل ، ومنهم من لم يجد فى ذلك حدا ، ولكن
قال : إن النجاسة تفسد قليل المـاء وإن لم تغير أحد أوصافه ، وهذا أيضا
مروىّ عن مالك ، وقد روى أيضا أن هذا الماء مكروه فيتحصل عن مالك
فى المـاء اليسير تحله النجاسة اليسيرة ثلاثة أقوال : قول إن النجاسة تفسده ،
وقول إنها لاتفسده إلا أن يتغير أحد أوصافه ، وقول إنه مكروه . وسبب
اختلافهم فى ذلك هو تعارض ظواهر الأحاديث الواردة فى ذلك ، وذلك أن
حديث أبى هريرة المتقدم وهو قوله عليه الصلاة والسلام « إذا استيقظ أحدكم
من نومه » الحديث ، يفهم من ظاهره أن قليل النجاسة ينجس قليل المـاء .
وكذلك أيضا حديث أبى هريرة الثابت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال
« لايَبُولَنَّ أحَدُكُمْ فى المَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ » فإنه يوهم
بظاهره أيضا أن قليل النجاسة ينجس قليل المـاء . وكذلك ماورد من النهى
عن اغتسال الجنب فى المـاء الدائم . وأما حديث أنس الثابت « أن أعرابيا قام
الى ناحية من المسجد فبال فيها ، فصاح به الناس ، فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم : دَعُوهُ ، فلما فرغ أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذَنوب
ماء فصُب على بوله » فظاهره أن قليل النجاسة لايفسد قليل المـاء ، إذ معلوم
أن ذلك الموضع قد طهر من ذلك الذنوب . وحديث أبى سعيد الخدرى
كذلك أيضا خرّجه أبو داود قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقال له « إنه يستقى من بئر بضاعة ، وهى بئر يلقى فيها لحوم الكلاب والمحائض
وعذرة الناس ، فقال النبى عليه الصلاة والسلام : إنَّ المـاءَ لا يُنَجِّسُهُ

شَىْءٌ » فرام العلماء الجمع بين هذه الأحاديث واختلفوا فى طريق الجمع، فاختلفت لذلك مذاهبهم ؛ فمن ذهب إلى القول بظاهر حديث الأعرابى وحديث أبى سعيد قال : إن حديثى أبى هريرة غير معقولى المعنى ، وامتثال ما تضمناه عبادة لا لأن ذلك الماء ينجس ، حتى إن الظاهرية أفرطت فى ذلك فقالت : لو صب البول إنسان فى ذلك الماء من قدح لما كره الغسل به والوضوء ، فجمع بينهما على هذا الوجه من قال هذا القول ، ومن كره الماء القليل تحله النجاسة اليسيرة جمع بين الأحاديث ، فإنه حمل حديثى أبى هريرة على الكراهية ، وحمل حديث الأعرابى وحديث أبى سعيد على ظاهرهما ، أعنى على الإجزاء . وأما الشافعى وأبو حنيفة ، فجمعا بين حديثى أبى هريرة وحديث أبى سعيد الخدرى ، بأن حملا حديثى أبى هريرة على الماء القليل ، وحديث أبى سعيد على الماء الكثير . وذهب الشافعى إلى أن الحد فى ذلك الذى يجمع الأحاديث هو ما ورد فى حديث عبد الله بن عمر عن أبيه ، خرجه أبو داود والترمذى ، وصححه أبو محمد بن حزم قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الماء وما ينوبه من السباع والدواب ؟ فقال إنْ كانَ المَاءُ قُلَّتين لمْ يَحْمِلْ خَبَثًا » وأما أبو حنيفة فذهب إلى أن الحد فى ذلك من جهة القياس ، وذلك أنه اعتبر سريان النجاسة فى جميع الماء بسريان الحركة ، فإذا كان الماء بحيث يظن أن النجاسة لا يمكن فيها أن تسرى فى جميعه فالماء طاهر ، لكن من ذهب هذين المذهبين فحديث الأعرابى المشهور معارض له ولا بد ، فلذلك لجأت الشافعية إلى أن فرّقت بين ورود الماء على النجاسة وورودها على الماء ، فقالوا إن ورد عليها الماء كما فى حديث الأعرابى لم ينجس ، وإن وردت النجاسة على الماء كما فى حديث أبى هريرة نجس . وقال جمهور الفقهاء : هذا تحكم ، وله إذا تؤمل وجه من النظر ، وذلك أنهم إنما صاروا إلى الإجماع على أن النجاسة اليسيرة لا تؤثر فى الماء الكثير إذا كان الماء الكثير بحيث يتوهم أن النجاسة لا تسرى فى جميع أجزائه ، وأنه يستحيل عينها عن الماء الكثير ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يبعد أن قدراً مّا من الماء لو حله قدر مّا من النجاسة لسرت فيه ولكان نجسا ، فإذا ورد ذلك الماء على النجاسة جزءا فجزءا فمعلوم أنه تفنى عين تلك النجاسة وتذهب قبل

فناء ذلك المـاء . وعلى هذا فيكون آخر جزء ورد من ذلك المـاء قد طهّـر المحل لأن نسبته إلى ماورد عليه مما بقى من النجاسة نسبة المـاء الكثير إلى القليل من النجاسة ؛ ولذلك كان العلم يقع فى هذه الحال بذهاب عين النجاسة ، أعنى فى وقوع الجزء الأخير الطاهر على آخر جزء يبقى من عين النجاسة ، ولهذا أجمعوا على أن مقدار ما يتوضأ به يطهر قطرة البول الواقعة فى الثوب أوالبدن . واختلفوا إذا وقعت القطرة من البول فى ذلك القدر من المـاء . وأولى المذاهب عندى وأحسنها طريقة فى الجمع ، هو أن يحمل حديث أبى هريرة وما فى معناه على الكراهية ؛ وحديث أبى سعيد وأنس على الجواز ، لأن هذا التأويل يبقى مفهوم الأحاديث على ظاهرها ، أعنى حديثى أبى هريرة من أن المقصود بها تأثير النجاسة فى المـاء ؛ وحد الكراهية عندى هو ما تعافه النفس وترى أنه ماء خبيث . وذلك أن ما يعاف الإنسان شربه يجب أن يجتنب استعماله فى القربة إلى الله تعالى ، وأن يعاف وروده على ظاهر بدنه كما يعاف وروده على داخله . وأما من احتج بأنه لو كان قليل النجاسة ينجس قليل المـاء لما كان المـاء يطهر أحداً أبدا ؛ إذ كان يجب على هذا أن يكون المنفصل من المـاء عن الشىء النجس المقصود تطهيره أبدا نجسا ، فقول لامعنى له ، لما بيناه من أن نسبة آخر جزء يرد من المـاء على آخر جزء يبقى من النجاسة فى المحل نسبة المـاء الكثير إلى النجاسة القليلة ، وإن كان يعجب به كثير من المتأخرين . فإنا نعلم قطعا أن المـاء الكثير يحيل النجاسة ويقلب عينها إلى الطهارة . ولذلك أجمع العلماء على أن المـاء الكثير لاتفسده النجاسة القليلة ، فإذا تابع الغاسل صب المـاء على المكان النجس أو العضو النجس ، فيحيل المـاء ضرورة عين النجاسة بكثرته ، ولا فرق بين المـاء الكثير أن يرد على النجاسة الواحدة بعينها دفعة ، أو يرد عليها جزءا بعد جزء ، فإذاً هؤلاء إنما احتجوا بموضع الإجماع على موضع الخلاف من حيث لم يشعروا بذلك ، والموضعان فى غاية التباين ، فهذا ما ظهر لنا فى هذه المسئلة من سبب اختلاف الناس فيها وترجيح أقوالهم فيها ، ولوددنا لو أنْ سلكنا فى كل مسئلة هذا المسلك ، لكن رأينا أن هذا يقتضى طولا وربما عاق الزمان

عنه ، وأن الأحوط هو أن نؤم الغرض الأول الذى قصدناه ، فإن يسر الله تعالى فيه وكان لنا انفساح من العمر فسيتم هذا الغرض .

(المسئلة الثانية) الماء الذى خالطه زعفران أو غيره من الأشياء الطاهرة التى تنفك منه غالبا متى غيرت أحد أوصافه ، فإنه طاهر عند جميع العلماء غير مطهر عند مالك والشافعى ، ومطهر عند أبى حنيفة ما لم يكن التغير عن طبخ . وسبب اختلافهم هو خفاء تناول اسم الماء المطلق للماء الذى خالطه أمثال هذه الأشياء ، أعنى هل يتناوله أو لايتناوله ؟ فمن رأى أنه لايتناوله اسم الماء المطلق وإنما يضاف إلى الشىء الذى خالطه فيقال ماء كذا لا ماء مطلق لم يجز الوضوء به ، إذ كان الوضوء إنما يكون بالماء المطلق ، ومن رأى أنه يتناوله اسم الماء المطلق أجاز به الوضوء ، ولظهور عدم تناول اسم الماء للماء المطبوخ مع شىء طاهر اتفقوا على أنه لايجوز الوضوء به ، وكذلك فى مياه النبات المستخرجة منه إلا ما فى كتاب ابن شعبان من إجازة طهر الجمعة بماء الورد . والحق أن الاختلاط يختلف بالكثرة والقلة ، فقد يبلغ من الكثرة إلى حد لا يتناوله اسم الماء المطلق مثل ما يقال ماء الغسل ، وقد لايبلغ إلى ذلك الحد ، وبخاصة متى تغيرت منه الريح فقط ، ولذلك لم يعتبر الريح قوم ممن منعوا الماء المضاف ، وقد قال عليه الصلاة والسلام لأم عطية عند أمره إياها بغسل ابنته « اغْسِلْنَهَا بِماءٍ وَسِدْرٍ واجْعَلْنَ فى الأخِيرَةِ كافُورًا أو شَيْئًا مِنْ كافُورٍ » فهذا ماءٌ مختلطٌ ولكنه لم يبلغ من الاختلاط بحيث يسلب عنه اسم الماء المطلق ، وقد روى عن مالك باعتبار الكثرة فى المخالطة والقلة والفرق بينهما ، فأجازه مع القلة وإن ظهرت الأوصاف ، ولم يجزه مع الكثرة .

(المسئلة الثالثة) الماء المستعمل فى الطهارة . اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : فقوم لم يجيزوا الطهارة به على كل حال ، وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة ، وقوم كرهوه ولم يجيزوا التيمم مع وجوده ، وهو مذهب مالك وأصحابه . وقوم لم يروا بينه وبين الماء المطلق فرقا ، وبه قال أبو ثور وداود وأصحابه ، وشذ أبو يوسف فقال إنه نجس . وسبب الخلاف فى هذا أيضا ما يظن من أنه

لايتناوله اسم الماء المطلق حتى إن بعضهم غلا فظن أن اسم الغسالة أحق به من اسم الماء ، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان أصحابه يقتتلون على فضل وضوئه ، ولا بد أن يقع من الماء المستعمل فى الإناء الذى بقى فيه الفضل. وبالجملة فهو ماء مطلق لأنه فى الأغلب ليس ينتهى إلى أن يتغير أحد أوصافه بدنس الأعضاء التى تغسل به ، فإن انتهى إلى ذلك ، فحكمه حكم الماء الذى تغير أحد أوصافه بشىء طاهر ، وإن كان هذا تعافه النفوس أكثر ، وهذا لحظ من كرهه ، وأما من زعم أنه نجس فلا دليل معه .

(المسئلة الرابعة) اتفق العلماء على طهارة أسآر المسلمين وبهيمة الأنعام ، واختلفوا فيما عدا ذلك اختلافا كثيرا ، فمنهم من زعم أن كل حيوان طاهر السؤر ، ومنهم من استثنى من ذلك الخنزير فقط ، وهذا القولان مرويان عن مالك ، ومنهم من استثنى من ذلك الخنزير والكلب ، وهو مذهب الشافعى ومنهم من استثنى من ذلك السباع عامة ، وهو مذهب ابن القاسم ، ومنهم من ذهب إلى أن الأسآر تابعة للحوم ، فإن كانت اللحوم محرمة فالأسآر نجسة ، وإن كانت مكروهة فالأسآر مكروهة ، وإن كانت مباحة فالأسآر طاهرة . وأما سؤر المشرك فقيل إنه نجس ، وقيل إنه مكروه إذا كان يشرب الخمر ، وهو مذهب ابن القاسم ، وكذلك عنده جميع أسآر الحيوانات التى لاتتوقى النجاسة غالبا مثل الدجاج المخلاة والإبل الجلالة والكلاب المخلاة . وسبب اختلافهم فى ذلك هو ثلاثة أشياء : أحدها معارضة القياس لظاهر الكتاب . والثانى معارضته لظاهر الآثار . والثالث معارضة الآثار بعضها بعضا فى ذلك . أما القياس فهو أنه لما كان الموت من غير ذكاة هو سبب نجاسة عين الحيوان بالشرع وجب أن تكون الحياة هى سبب طهارة عين الحيوان ، وإذا كان ذلك كذلك فكل حى طاهر العين ، وكل طاهر العين فسؤره طاهر . وأما ظاهر الكتاب فإنه عارض هذا القياس فى الخنزير والمشرك ، وذلك أن الله تعالى يقول فى الخنزير ـ فإنَّهُ رِجْسٌ ـ وما هو رجس فى عينه فهو نجس لعينه ، ولذلك استثنى قوم من الحيوان الحى الخنزير فقط ، ومن لم يستثنه حمل قوله « رجس » على جهة الذم له . وأما المشرك ففى قوله تعالى ـ إنَّمَا المُشْرِكُونَ

نجَس ـ فمن حمل هذا أيضا على ظاهره استثنى من مقتضى ذلك فى القياس المشركين ، ومن أخرجه مخرج الذم لهم طرد قياسه . وأما الآثار فإنها عارضت هذا القياس فى الكلب والهر والسباع . أما الكلب فحديث أبى هريرة المتفق على صحته ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « إِذَا وَلَغَ الكَلْبُ فِى إناء أحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ وَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ » وفى بعض طرقه « أُولاَهُنَّ بِالتُّرابِ » وفى بعضها « وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرابِ » وأما الهر فما رواه قرّة عن ابن سيرين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « طَهُورُ الإناءِ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الهِرُّ أنْ يُغْسَلَ مَرَّةً أومَرَّتَيْنِ » وقرة ثقة عند أهل الحديث . وأما السباع فحديث ابن عمر المتقدم عن أبيه قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الماء وما ينوبه من السباع والدواب فقال : إنْ كانَ المَاءُ قُلَّتَيْنِ لمْ يَحْمِلْ خَبَثًا » . وأما تعارض الآثار فى هذا الباب ، فمنها أنه روى عنه « أنه سئل صلى الله عليه وسلم عن الحياض التى بين مكة والمدينة تردها الكلاب والسباع ، فقال : « لهَا ما حَمَلَتْ فى بطُونها وَلَكُمْ ما غَبَرَ شَرَابا وَطَهُورًا » ونحو هذا حديث عمر الذى رواه مالك فى موطئه وهو قوله « يا صاحبَ الحَوْضِ لاتُخْبِرْنا فإنَّا نَرِدُ عَلَى السِّباعِ وَتَرِدُ عَلَيْنا » وحديث أبى قتادة أيضا الذى خرجه مالك « أن كبشة سكبت له وضوء فجاءت هرة لتشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت ، ثم قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إِنَّها لَيْسَتْ بِنَجِس إِنَّما هىَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ أو الطَّوَّافاتِ » فاختلف العلماء فى تأويل هذه الآثار ووجه جمعها مع القياس المذكور ؛ فذهب مالك فى الأمر بإراقة سؤر الكلب وغسل الإناء منه ، إلى أن ذلك عبادة غير معللة ، وأن الماء الذى يلغ فيه ليس بنجس ، ولم ير إراقة ما عدا الماء من الأشياء التى يلغ فيها الكلب فى المشهور عنه ، وذلك كما قلنا لمعارضة ذلك القياس له ، ولأنه ظن أيضا أنه إن فهم منه أن الكلب نجس العين عارضه ظاهر الكتاب وهو قوله تعالى فَكُلُوا مِمَّا أمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ـ يريد أنه لو كان نجس العين لنجس الصيد بمماسته ، وأيد هذا التأويل بما جاء فى غسله من العدد والنجاسات ليس

يشترط فى غسلها العدد فقال : إن هذا الغسل إنما هو عبادة ، ولم يعرّج على سائر تلك الآثار لضعفها عنده . وأما الشافعى فاستثنى الكلب من الحيوان الحى ورأى أن ظاهر هذا الحديث يوجب نجاسة سؤره ، وأن لعابه هو النجس لاعينه فيما أحسب ، وأنه يجب أن يغسل الصيد منه ، وكذلك استثنى الخنزير لمكان الآية المذكورة . وأما أبو حنيفة فإنه زعم أن المفهوم من هذه الآثار الواردة بنجاسة سؤر السباع والهر والكلب هو من قبل تحريم لحومها ، وأن هذا من باب الخاص أريد به العام فقال : الأسآر تابعة للحوم الحيوان . وأما بعض الناس فاستثنى من ذلك الكلب والهر والسباع على ظاهر الأحاديث الواردة فى ذلك . وأما بعضهم فحكم بطهارة سؤر الكلب والهر ، فاستثنى من ذلك السباع فقط . أما سؤر الكلب فالعدد المشترط فى غسله ، ولمعارضة ظاهر الكتاب له ولمعارضة حديث أبى قتادة له ، إذ علل عدم نجاسة الهرة من قبل أنها من الطوافين والكلب طواف . وأما الهرة فصيرا إلى ترجيح حديث أبى قتادة على حديث قرة عن ابن سيرين ، وترجيح حديث ابن عمر على حديث عمر ، وماوردفى معناه لمعارضة حديث أبى قتادة له بدليل الخطاب ؛ وذلك أنه لما علل عدم النجاسة فى الهرة بسبب الطواف فهم منه أن ما ليس بطوّاف وهى السباع فأسآرها محرمة ، وممن ذهب هذا المذهب ابن القاسم . وأما أبو حنيفة فقال كما قلنا بنجاسة سؤر الكلب ، ولم ير العدد فى غسله شرطا فى طهارة الإناء الذى ولغ فيه لأنه عارض ذلك عنده القياس فى غسل النجاسات ، أعنى أن المعتبر فيها إنما هو إزالة العين فقط ، وهذا على عادته فى رد أخبار الآحاد لمكان معارضة الأصول لها . قال القاضى : فاستعمل من هذا الحديث بعضا ولم يستعمل بعضا ، أعنى أنه استعمل منه مالم تعارضه عنده الأصول ، ولم يستعمل ما عارضته منه الأصول ، وعضد ذلك بأنه مذهب أبى هريرة الذى روى الحديث ، فهذه هى الأشياء التى حركت الفقهاء إلى هذا الاختلاف الكثير فى هذه المسألة وقادتهم إلى الافتراق فيها ، والمسئلة اجتهادية محضة يعسر أن يوجد فيها ترجيح ، ولعل الأرجح أن يستثنى من طهارة أسآر الحيوان الكلب والخنزير والمشرك لصحة الآثار الواردة فى الكلب ولأن ظاهر الكتاب أولى أن يتبع فى القول بنجاسة عين الخنزير والمشرك من

القياس ، وكذلك ظاهر الحديث ، وعليه أكثر الفقهاء ، أعنى على القول بنجاسة سؤر الكلب ، فإن الأمر باراقة ماولغ فيه الكلب مخيل ومناسب فى الشرع لنجاسة الماء الذى ولغ فيه ، أعنى أن المفهوم بالعادة فى الشرع من الأمر بإراقة الشىء وغسل الإناء منه هو لنجاسة الشىء ، وما اعترضوا به من أنه لو كان ذلك لنجاسة الإناء لما اشترط فيه العدد ، فغير نكير أن يكون الشرع يخص نجاسة دون نجاسة بحكم دون حكم تغليظا لها

قال القاضى : وقد ذهب جدى رحمة الله عليه فى كتاب المقدمات إلى أن هذا الحديث معلل معقول المعنى ليس من سبب النجاسة . بل من سبب ما يتوقع أن يكون الكلب الذى ولغ فى الإناء كلبا ، فيخاف من ذلك السم . قال : ولذلك جاء هذا العدد الذى هو السبع فى غسله ، فإن هذا العدد قد استعمل فى الشرع فى مواضع كثيرة فى العلاج والمداواة من الأمراض ، وهذا الذى قاله رحمه الله هو وجه حسن على طريقة المالكية ، فإنه إذا قلنا إن ذلك الماء غير نجس ، فالأولى أن يعطى علة فى غسله من أن يقول إنه غير معلل ، وهذا طاهر بنفسه ، وقد اعترض عليه فيما بلغنى بعض الناس بأن قال : إن الكب الكَلِب لايقرب الماء فى حين كلبه ، وهذا الذى قالوه هو عند استحكام هذه العلة بالكلاب ، لا فى مباديها وفى أول حدوثها ، فلا معنى لاعتراضهم . وأيضا فإنه ليس فى الحديث ذكر الماء ، وإنما فيه ذكر الإناء ، ولعل فى سؤره خاصية من هذا الوجه ضارة ، أعنى قبل أن يستحكم به الكَلَب ، ولا يستنكر ورود مثل هذا فى الشرع ، فيكون هذا من باب ما ورد فى الذباب إذا وقع فى الطعام أن يغمس ، وتعليل ذلك بأن فى أحد جناحيه داء وفى الآخر دواء . وأما ماقيل فى المذهب من أن هذا الكلب هو الكلب المنهى عن اتخاذه أو الكلب الحضرى فضعيف وبعيد من هذا التعليل ، إلا أن يقول قائل : إن ذلك أعنى النهى من باب التحريج فى اتخاذه .

(المسئلة الخامسة) اختلف العلماء فى أسآر الطهر على خمسة أقوال : فذهب قوم إلى أن أسآر الطهر طاهرة بإطلاق ، وهو مذهب مالك والشافعى وأبى حنيفة . وذهب آخرون إلى أنه لايجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة ، ويجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل ، وذهب آخرون إلى أنه يجوز للرجل أن

يتطهر بسؤر المرأة مالم تكن المرأة جنبا أو حائضا ، وذهب آخرون إلى أنه لايجوز لواحد منهما أن يتطهر بفضل صاحبه إلا أن يشرعا معا . وقال قوم : لايجوز وإن شرعا معا ، وهو مذهب أحمد بن حنبل . وسبب اختلافهم فى هذا اختلاف الآثار ، وذلك أن فى ذلك أربعة آثار : أحدها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من الجنابة هو وأزواجه من إناء واحد والثانى حديث ميمونة أنه اغتسل من فضلها . والثالث حديث الحكم الغفارى أن النبى عليه الصلاة والسلام نهى أن يتوضأ الرجل بفضل المرأة ، خرجه أبو داود والترمذى . والرابع حديث عبد الله بن سرجس قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يغتسل الرجل بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل ، ولكن يشرعان معا » . فذهب العلماء فى تأويل هذه الأحاديث مذهبين : مذهب الترجيح ، ومذهب الجمع فى بعض والترجيح فى بعض . أما من رجح حديث اغتسال النبى صلى الله عليه وسلم مع أزواجه من إناء واحد على سائر الأحاديث ، لأنه مما اتفق الصحاح على تخريجه ، ولم يكن عنده فرق بين أن يغتسلا معا أو يغتسل كل واحد منهما بفضل صاحبه ، لأن المغتسلين معا كل واحد منهما مغتسل بفضل صاحبه ، وصحح حديث ميمونة مع هذا الحديث ورجحه على حديث الغفارى فقال بطهر الأسآر على الإطلاق . وأما من رجح حديث الغفارى على حديث ميمونة وهو مذهب أبى محمد بن حزم . وجمع بين حديث الغفارى وحديث اغتسال النبى عليه الصلاة والسلام مع أزواجه من إناء واحد بأن فرق بين الاغتسال معا ، وبين أن يغتسل أحدهما بفضل الآخر وعمل على هذين الحديثين فقط أجاز للرجل أن يتطهر مع المرأة من إناء واحد ، ولم يجز أن يتطهر هو من فضل طهرها ، وأجاز أن تتطهر هى من فضل طهره . وأما من ذهب مذهب الجمع بين الأحاديث كلها ما خلا حديث ميمونة ، فإنه أخذ بحديث عبد الله بن سرجس ، لأنه يمكن أن يجتمع عليه حديث الغفارى ، وحديث غسل النبى صلى الله عليه وسلم مع أزواجه من إناء واحد ويكون فيه زيادة ، وهى أن لاتتوضأ المرأة أيضا بفضل الرجل ، لكن يعارضه حديث ميمونة ، وهو حديث خرجه مسلم ، لكن قد علله كما قلنا بعض الناس من أن بعض رواته قال فيه : أكثر ظنى أو أكثر

علمى أن أبا الشعثاء حدثنى ، وأما من لم يجز لواحد منهما أن يتطهر بفضل صاحبه ولا يشرعان معا ، فلعله لم يبلغه من الأحاديث إلا حديث الحكم الغفارى وقاس الرجل على المرأة . وأما من نهى عن سؤر المرأة الجنب والحائض فقط ، فلست أعلم له حجة إلا أنه مروى عن بعض السلف أحسبه عن ابن عمر .

(المسئلة السادسة) صار أبوحنيفة من بين معظم أصحابه وفقهاء الأمصار إلى إجازة الوضوء بنبيذ التمر فى السفر لحديث ابن عباس «أن ابن مسعود خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن ، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هَلْ مَعَكَ مِنْ ماء ؟ فقال : معى نبيذ فى إداوتى ، فقال رسول الله صلى عليه وسلم : اصْبُبْ فَتَوَضَّأَ بِهِ ، وقال : شرابٌ وطَهُورٌ » وحديث أبى رافع مولى ابن عمر عن عبد الله بن مسعود بمثله ، وفيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ وماءٌ طَهُورٌ » وزعموا أنه منسوب إلى الصحابة على وابن عباس ، وأنه لا مخالف لهم من الصحابة ، فكان كالإجماع عندهم . وردّ أهل الحديث هذا الخبر ولم يقبلوه لضعف رواته ، ولأنه قد روى من طرق أوثق من هذه الطرق أن ابن مسعود لم يكن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن . واحتج الجمهور لرد هذا الحديث بقوله تعالى ـ فَلَمْ تَجِدُوا ماء فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ـ قالوا فلم يجعل ههنا وسطا بين الماء والصعيد ، وبقوله عليه الصلاة والسلام « الصَّعِيدُ الطَّيِّبُ وَضُوءُ الْمُسْلِمِ وإنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ إلى عَشْرِ حِجَجٍ ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيُمِسَّهُ بَشَرَتَهُ » ولهم أن يقولوا إن هذا قد أطلق عليه فى الحديث اسم الماء ، والزيادة لا تقتضى نسخا فيعارضها الكتاب ، لكن هذا مخالف لقولهم إن الزيادة نسخ .

الباب الرابع فى نواقض الوضوء

والأصل فى هذا الباب قوله تعالى ـ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الغائط أو لامَسْتُمُ النِّساءَ ـ وقوله عليه الصلاة والسلام « لاَيَقْبَلُ اللهُ صلاةَ

مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ » واتفقوا فى هذا الباب على انتقاض الوضوء من البول والغائط والريح والمذى والودى لصحة الآثار فى ذلك إذا كان خروجها على وجه الصحة .

(ويتعلق بهذا الباب مما اختلفوا فيه سبع مسائل) تجرى منه مجرى القواعد لهذا الباب .

(المسئلة الأولى) اختلف علماء الأمصار فى انتقاض الوضوء مما يخرج من الجسد من النجس على ثلاثة مذاهب : فاعتبر قوم فى ذلك الخارج وحده من أى موضع خرج وعلى أى جهة خرج ، وهو أبو حنيفة وأصحابه والثورى وأحمد وجماعة ولهم من الصحابة السلف فقالوا : كل نجاسة تسيل من الجسد وتخرج منه يجب منها الوضوء كالدم والرعاف الكثير والفصد والحجامة والقيء إلا البلغم عند أبى حنيفة . وقال أبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة : إنه إذا ملأ الفم ففيه الوضوء ، ولم يعتبر أحد من هؤلاء اليسير من الدم إلا مجاهد ، واعتبر قوم آخرون المخرجين الذكر والدبر ، فقالوا : كل ما خرج من هذين السبيلين فهو ناقض للوضوء من أى شيء خرج من دم أو حصا أو بلغم وعلى أى وجه خرج كان خروجه على سبيل الصحة أو على سبيل المرض ، وممن قال بهذا القول الشافعى وأصحابه ومحمد بن عبد الحكم من أصحاب مالك . واعتبر قوم آخرون الخارج والمخرج وصفة الخروج ، فقالوا : كل ما خرج من السبيلين مما هو معتاد خروجه وهو البول والغائط والمذى والودى والريح إذا كان خروجه على وجه الصحة فهو ينقض الوضوء ، فلم يروا فى الدم والحصاة والدود وضوءا ولا فى السلس ، وممن قال بهذا القول مالك وجل أصحابه . والسبب فى اختلافهم أنه لما أجمع المسلمون على انتقاض الوضوء مما يخرج من السبيلين من غائط وبول وريح ومذى لظاهر الكتاب ولتظاهر الآثار بذلك . تطرق إلى ذلك ثلاث احتمالات : أحدها أن يكون الحكم إنما علق بأعيان هذه الأشياء فقط المتفق عليها على ما رآه مالك رحمه الله . الاحتمال الثانى أن يكون الحكم إنما علق بهذه من جهة أنها أنجاس خارجة من البدن لكون الوضوء طهارة ، والطهارة إنما يؤثر فيها النجس . والاحتمال الثالث أن يكون الحكم أيضا إنما علق بها من جهة أنها خارجة من هذين

السبيلين ، فيكون على هذين القولين الأخيرين ورود الأمر بالوضوء من تلك الأحداث المجمع عليها إنما هو من باب الخاص أريد به العام ويكون عند مالك وأصحابه إنما هو من باب الخاص المحمول على خصوصه ؛ فالشافعى وأبو حنيفة اتفقا على أن الأمر بها هو من باب الخاص أريد به العام ، واختلفا أىُّ عام هو الذى قُصِدَ به ؟ فمالك يرجح مذهبه بأن الأصل هو أن يحمل الخاص على خصوصه حتى يدل الدليل على غير ذلك ، والشافعى محتج بأن المراد به المخرج لا الخارج باتفاقهم على إيجاب الوضوء من الريح الذى يخرج من أسفل . وعدم إيجاب الوضوء منه إذا خرج من فوق وكلاهما ذات واحدة . والفرق بينهما اختلاف المخرجين ، فكان هذا تنبيها على أن الحكم للمخرج وهو ضعيف لأن الريحين مختلفان فى الصفة والرائحة ، وأبو حنيفة يحتج لأن المقصود بذلك هو الخارج النجس لكون النجاسة مؤثرة فى الطهارة ، وهذه الطهارة وإن كانت طهارة حكمية فإن فيها شبها من الطهارة المعنوية ، أعنى طهارة النجس . وبحديث ثوبان « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ » وبما روى عن عمر وابن عمر رضى الله عنهما من إيجابهما الوضوء من الرعاف وبما روى من أمره صلى الله عليه وسلم المستحاضة بالوضوء لكل صلاة ، فكان المفهوم من هذا كله عند أبى حنيفة الخارج النجس . وإنما اتفق الشافعى وأبو حنيفة على إيجاب الوضوء من الأحداث المتفق عليها وإن خرجت على جهة المرض لأمره صلى الله عليه وسلم بالوضوء عند كل صلاة المستحاضة والاستحاضة مرض . وأما مالك فرأى أن المرض له ههنا تأثير فى الرخصة قياسا أيضا على ما روى أيضا من أن المستحاضة لم تؤمر إلا بالغسل فقط ، وذلك أن حديث فاطمة بنت أبى حبيش هذا هو متفق على صحته ، ويختلف فى هذه الزيادة فيه . أعنى الأمر بالوضوء لكل صلاة . ولكن صححها أبو عمر ابن عبد البر . قياسا على من يغلبه الدم من جرح ولا ينقطع ، مثل ما روى أن عمر رضى الله عنه صلى وجرحه يثعب دما .

(المسئلة الثانية) اختلف العلماء فى النوم على ثلاثة مذاهب : فقوم رأوا أنه حدث . فأوجبوا من قليله وكثيره الوضوء . وقوم رأوا أنه ليس بحدث فلم يوجبوا منه الوضوء إلا إذا تيقن بالحدث على مذهب من لا يعتبر الشك ،

وإذا شك على مذهب من يعتبر الشك حتى إن بعض السلف كان يوكل بنفسه إذا نام من يتفقد حاله ؛ أعنى هل يكون منه حدث أم لا ؟ وقوم فرقوا بين النوم القليل الخفيف والكثير المستثقل ، فأوجبوا فى الكثير المستثقل الوضوء دون القليل . وعلى هذا فقهاء الأمصار والجمهور . ولما كانت بعض الهيئات يعرض فيها الاستثقال من النوم أكثر من بعض ، وكذلك خروج الحدث اختلف الفقهاء فى ذلك ؛ فقال مالك : من نام مضطجعا أو ساجدا فعليه الوضوء . طويلا كان النوم أو قصيرا . ومن نام جالسا فلا وضوء عليه إلا أن يطول ذلك به . واختلف القول فى مذهبه فى الراكع ، فمرة قال حكمه حكم القائم : ومرة قال حكمه حكم الساجد . وأما الشافعى فقال : على كل نائم كيفما نام الوضوء إلا من نام جالسا . وقال أبو حنيفة وأصحابه : لاوضوء إلا على من نام مضطجعا . وأصل اختلافهم فى هذه المسئلة اختلاف الآثار الواردة فى ذلك . وذلك أن ههنا أحاديث يوجب ظاهرها أنه ليس فى النوم وضوء أصلا . كحديث ابن عباس « أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل إلى ميمونة فنام عندها حتى سمعنا غطيطه ثم صلى ولم يتوضأ » وقوله عليه الصلاة والسلام « إِذَا نَعِسَ أَحَدُكُمْ فِى الصَّلَاةِ فَلْيَرْقُدْ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ . فَإِنَّهُ لَعَلَّهُ يَذْهَبُ أَنْ يَسْتَغْفِرَ رَبَّهُ فَيَسُبَّ نَفْسَهُ » وما روى أيضا « أن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كانوا ينامون المسجد حتى تخفق رءوسهم ثم يصلون ولا يتوضئون » وكلها آثار ثابتة وههنا أيضا أحاديث يوجب ظاهرها أن النوم حدث ، وأبينها فى ذلك حديث صفوان بن عسال وذلك أنه قال « كنا فى سفر مع النبى صلى الله عليه وسلم فأمرنا أن لاننزع خفافنا من غائط وبول ونوم ولا ننزعها إلا من جنابة » فسوى بين البول والغائط والنوم . صححه الترمذى . ومنها حديث أبى هريرة المتقدم . وهو قوله عليه الصلاة والسلام « إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِى وَضُوئِهِ » فإن ظاهره أن النوم يوجب الوضوء قليله وكثيره . وكذلك يدل ظاهر آية الوضوء عند من كان عنده المعنى فى قوله تعالى ـ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلى

الصَّلاة - أى إذا قمتم من النوم على ماروى عن زيد بن أسلم وغيره من السلف فلما تعارضت ظواهر هذه الآثار ذهب العلماء فيها مذهبين : مذهب الترجيح ، ومذهب الجمع ؛ فمن ذهب مذهب الترجيح إما أسقط وجوب الوضوء من النوم أصلا على ظاهر الأحاديث التى تسقطه ، وإما أوجبه من قليله وكثيره على ظاهر الأحاديث التى توجبه أيضا ، أعنى على حسب ما ترجح عنده من الأحاديث الموجبة ، أو من الأحاديث المسقطة ؛ ومن ذهب مذهب الجمع حمل الأحاديث الموجبة للوضوء منه على الكثير والمسقطة للوضوء على القليل ، وهو كما قلنا مذهب الجمهور ، والجمع أولى من الترجيح ما أمكن الجمع عند أكثر الأصوليين . وأما الشافعى فإنما حملها على أن استثنى من هيئات النائم الجلوس فقط لأنه قد صح ذلك عن الصحابة ، أعنى أنهم كانوا ينامون جلوسا ولا يتوضئون ويصلون . وإنما أوجبه أبوحنيفة فى النوم فى الاضطجاع فقط لأن ذلك ورد فى حديث مرفوع ، وهو أنه عليه الصلاة والسلام قال « إِنَّمَا الوُضُوءُ عَلَى مَنْ نامَ مُضْطَجِعا » والرواية بذلك ثابتة عن عمر . وأما مالك فلما كان النوم عنده إنما ينقض الوضوء من حيث كان غالبا سببا للحدث راعى فيه ثلاثة أشياء : الاستثقال أو الطول أو الهيئة ، فلم يشترط فى الهيئة التى يكون منها خروج الحدث غالبا لا الطول ولا الاستثقال ، واشترط ذلك فى الهيئات التى لايكون خروج الحدث منها غالبا .

(المسئلة الثالثة) اختلف العلماء فى إيجاب الوضوء من لمس النساء باليد أو بغير ذلك من الأعضاء الحساسة ، فذهب قوم إلى أن من لمس امرأة بيده مفضيا إليها ليس بينها وبينه حجاب ولاستر فعليه الوضوء ، وكذلك من قبلها لأن القبلة عندهم لمس مَّا ، سواء التذ أم لم يلتذ وبهذا القول قال الشافعى وأصحابه ، إلا أنه مرة فرق بين اللامس والملموس ، فأوجب الوضوء على اللامس دون الملموس ، ومرة سوّى بينهما ، ومرة أيضا فرق بين ذوات المحارم والزوجة ، فأوجب الوضوء من لمس الزوجة دون ذوات المحارم ، ومرة سوّى بينهما . وذهب آخرون إلى إيجاب الوضوء من اللمس إذا قارنته اللذة أو قصد اللذة فى تفصيل لهم فى ذلك وقع بحائل أو بغير حائل بأىّ

عضو اتفق ما عدا القبلة ، فإنهم لم يشترطو لذة فى ذلك ، وهو مذهب مالك وجمهور أصحابه . ونفى قوم إيجاب الوضوء لمن لمس النساء وهو مذهب أبى حنيفة ، ولكل سلف من الصحابة إلا اشتراط اللذة فإنى لاأذكر أحدا من الصحابة اشترطها . وسبب اختلافهم فى هذه المسئلة اشتراك اسم اللمس فى كلام العرب ، فإن العرب تطلقه مرة على اللمس الذى هو باليد ، ومرة تكنى به على الجماع ، فذهب قوم إلى أن اللمس الموجب للطهارة فى آية الوضوء هو الجماع فى قوله تعالى ـ أو لامستم النساء ـ وذهب آخرون إلى أنه اللمس باليد ، ومن هؤلاء من رآه من باب العام أريد به الخاص فاشترط فيه اللذة ، ومنهم من رآه من باب العام أريد به العام فلم يشترط اللذة فيه ، ومن اشترط اللذة فإنما دعاه إلى ذلك ما عارض عموم الآية من أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يلمس عائشة عند سجوده بيده وربما لمسته وخرج أهل الحديث حديث حبيب بن أبى ثابت عن عروة عن عائشة عن النبى صلى الله عليه وسلم « أنه قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ ، فقلت من هى إلا أنت ؟ فضحكت » قال أبو عمر هذا الحديث وهنه الحجازيون وصححه الكوفيون ، وإلى تصحيحه مال أبو عمر بن عبد البر قال : وروى هذا الحديث أيضا من طريق معبد بن نباتة . وقال الشافعى إن ثبت حديث معبد بن نباتة فى القبلة لم أر فيها ولا فى اللمس وضوءاً .
وقد احتج من أوجب الوضوء من اللمس باليد بأن اللمس ينطلق حقيقة على اللمس باليد وينطلق مجازا على الجماع ، وأنه إذا تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز ، فالأولى أن يحمل على الحقيقة حتى يدل الدليل على المجاز ؛ ولأولئك أن يقولوا إن المجاز إذا كثر استعماله كان أدل على المجاز منه على الحقيقة كالحال فى اسم الغائط الذى هو أدل على الحدث الذى هو فيه مجاز منه على المطمئن من الأرض الذى هو فيه حقيقة . والذى أعتقده أن اللمس وإن كانت دلالته على المعنيين بالسواء أو قريبا من السواء أنه أظهر عندى فى الجماع وإن كان مجازا ، لأن الله تبارك وتعالى قد كنى بالمباشرة والمس عن الجماع وهما فى معنى اللمس ، وعلى هذا التأويل فى الآية يحتج بها فى إجازة التيمم للجنب دون تقدير تقديم فيها ولا تأخير على ما سيأتى بعد ، وترتفع المعارضة

التى بين الآثار والآية على التأويل الآخر . وأما من فهم من الآية اللمسين معا فضعيف ، فإن العرب إذا خاطبت بالاسم المشترك إنما تقصد به معنى واحدا من المعانى التى يدل عليها الاسم لا جميع المعانى التى يدل عليها ، وهذا بين بنفسه فى كلا مهم .

(المسئلة الرابعة) مس الذكر . اختلف العلماء فيه على ثلاثة مذاهب ، فنهم من رأى الوضوء فيه كيفما مسه ، وهو مذهب الشافعى وأصحابه وأحمد وداود ، ومنهم من لم ير فيه وضوءا أصلا وهو أبو حنيفة وأصحابه ، ولكلا الفريقين سلف من الصحابة والتابعين . وقوم فرقوا بين أن يمسه بحال أو لا يمسه بتلك الحال ، وهؤلاء افترقوا فيه فرقا : فنهم من فرق فيه بين أن يلتذ أو لا يلتذ . ومنهم من فرق بين أن يمسه بباطن الكف أو لا يمسه ، فأوجبوا الوضوء مع اللذة ولم يوجبوه مع عدمها ، وكذلك أوجبه قوم مع المس بباطن الكف ولم يوجبوه مع المس بظاهرها ، وهذان الاعتباران مرويان عن أصحاب مالك ، وكأن اعتبار باطن الكف راجع إلى اعتبار سبب اللذة . وفرق قوم فى ذلك بين العمد والنسيان ، فأوجبوا الوضوء منه مع العمد ولم يوجبوه مع النسيان ، وهو مروى عن مالك ، وهو قول داود وأصحابه . ورأى قوم أن الوضوء من مسه سنة لا واجب . قال أبو عمر : وهذا الذى استقر من مذهب مالك عند أهل المغرب من أصحابه ، والرواية عنه فيه مضطربة . وسبب اختلافهم فى ذلك أن فيه حديثين متعارضين : أحدهما الحديث الوارد من طريق بسرة أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ » وهو أشهر الأحاديث الواردة فى إيجاب الوضوء من مس الذكر ، خرّجه مالك فى الموطأ ، وصححه يحيى بن معين وأحمد بن حنبل ، وضعفه أهل الكوفة ؛ وقد روى أيضا معناه من طريق أم حبيبة ، وكان أحمد بن حنبل يصححه ، وقد روى أيضا معناه من طريق أبى هريرة ، وكان ابن السكن أيضا يصححه ، ولم يخرجه البخارى ولا مسلم . والحديث الثانى المعارض له حديث طلق بن على قال « قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده رجل كأنه بدوى ، فقال : يارسول الله ما ترى فى مس الرجل ذكره بعد أن يتوضأ ؟ فقال : وَهَلْ هُوَ إِلاَّ بَضْعَةٌ مِنْكَ ؟

خرّجه أيضا أبو داود والترمذى ، وصححه كثير من أهل العلم الكوفيون وغيرهم ؛ فذهب العلماء فى تأويل هذه الأحاديث أحد مذهبين : إما مذهب الترجيح أو النسخ ، وإما مذهب الجمع ، فمن رجح حديث بسرة أو رآه ناسخا لحديث طلق بن على قال بإيجاب الوضوء من مس الذكر ، ومن رجح حديث طلق بن على أسقط وجوب الوضوء من مسه ، ومن رام أن يجمع بين الحديثين أوجب الوضوء منه فى حال ولم يوجبه فى حال ، أو حمل حديث بسرة على الندب ، وحديث طلق بن على نفى الوجوب والاحتجاجات التى يحتج بها كل واحد من الفريقين فى ترجيح الحديث الذى رجحه كثيرة يطول ذكرها ، وهى موجودة فى كتبهم ، ولكن نكتة اختلافهم هو ما أشرنا إليه .

(المسئلة الخامسة) اختلف الصدر الأول فى إيجاب الوضوء من أكل ما مسته النار لاختلاف الآثار الواردة فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واتفق جمهور فقهاء الأمصار بعد الصدر الأول على سقوطه ، إذ صح عندهم أنه عمل الخلفاء الأربعة ، ولما ورد من حديث جابر أنه قال : « كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار » خرجه أبو داود . ولكن ذهب قوم من أهل الحديث أحمد وإسحاق وطائفة غيرهم أن الوضوء يجب فقط من أكل لحم الجزور لثبوت الحديث الوارد بذلك عنه عليه الصلاة والسلام .

(المسئلة السادسة) شذ أبو حنيفة فأوجب الوضوء من الضحك فى الصلاة لمرسل أبى العالية ، وهو أن قوما ضحكوا فى الصلاة فأمرهم النبى صلى الله عليه وسلم بإعادة الوضوء والصلاة . وردّ الجمهور هذا الحديث لكونه مرسلا ولمخالفته للأصول ، وهو أن يكون شىء ما ينقض الطهارة فى الصلاة ولا ينقضها فى غير الصلاة وهو مرسل صحيح .

(المسئلة السابعة) وقد شذ قوم فأوجبوا الوضوء من حمل الميت ، وفيه أثر ضعيف « من غسل ميتا فليغتسل ، ومن حمله فليتوضأ » وينبغى أن تعلم أن جمهور العلماء أوجبوا الوضوء من زوال العقل بأى نوع كان من قبل إغماء أو جنون أو سكر ، وهؤلاء كلهم قاسوه على النوم ، أعنى أنهم

رأوا أنه إذا كان النوم يوجب الوضوء فى الحالة التى هى سبب للحدث غالبا وهو الاستثقال ، فأحرى أن يكون ذهاب العقل سببا لذلك ، فهذه هى مسائل هذا الباب المجمع عليها ، والمشهورات من المختلف فيها ، وينبغى أن نصير إلى الباب الخامس .

الباب الخامس

وهو معرفة الأفعال التى تشترط هذه الطهارة فى فعلها

والأصل فى هذا الباب قوله تعالى ـ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ـ الآية ، وقوله عليه الصلاة والسلام « لَا يَقْبَلُ اللهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طَهُورٍ وَلَا صَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ » فاتفق المسلمون على أن الطهارة شرط من شروط الصلاة لمكان هذا ، وإن كانوا اختلفوا هل هى شرط من شروط الصحة أو من شروط الوجوب ، ولم يختلفوا أن ذلك شرط فى جميع الصلوات إلا فى صلاة الجنازة وفى السجود ، أعنى سجود التلاوة ، فإن فيه خلافا شاذا . والسبب فى ذلك الاحتمال العارض فى انطلاق اسم الصلاة على الصلاة على الجنائز وعلى السجود ، فمن ذهب إلى أن اسم الصلاة ينطلق على صلاة الجنائز وعلى السجود نفسه وهم الجمهور اشترط هذه الطهارة فيهما ؛ ومن ذهب إلى أنه لا ينطلق عليهما إذ كانت صلاة الجنائز ليس فيها ركوع ولا سجود ، وكان السجود أيضا ليس فيه قيام ولا ركوع لم يشترطوا هذه الطهارة فيهما . ويتعلق بهذا الباب مع هذه المسئلة أربع مسائل :

(المسئلة الأولى) هل هذه الطهارة شرط فى مس المصحف أم لا ؟ فذهب مالك وأبو حنيفة والشافعى إلى أنها شرط فى مس المصحف ، وذهب أهل الظاهر إلى أنها ليست بشرط فى ذلك . والسبب فى اختلافهم تردد مفهوم قوله تعالى ـ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ـ بين أن يكون المطهرون هم بنو آدم وبين أن يكونوا هم الملائكة ، وبين أن يكون هذا الخبر مفهومه النهى ، وبين أن يكون خبرا لا نهيا ، فمن فهم من المطهرون بنى آدم ، وفهم من الخبر النهى قال : لا يجوز أن يمس المصحف إلا طاهر ، ومن فهم منه الخبر فقط وفهم من لفظ المطهرون الملائكة قال : إنه ليس فى الآية دليل على اشتراط

هذه الطهارة فى مس المصحف ، وإذا لم يكن هنالك دليل لا من كتاب ولا من سنة ثابتة بقى الأمر على البراءة الأصلية وهى الإباحة ؛ وقد احتج الجمهور لمذهبهم بحديث عمرو بن حزم « أن النبى عليه الصلاة والسلام كتب : لايمس القرآن إلا طاهر » وأحاديث عمرو بن حزم اختلف الناس فى وجوب العمل بها لأنها مصحفة ، ورأيت ابن المفوز يصححها إذا روتها الثقات لأنها كتاب النبى عليه الصلاة والسلام ، وكذلك أحاديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، وأهل الظاهر يردونهما ، ورخص مالك للصبيان فى مس المصحف على غير طهر لأنهم غير مكلفين .

(المسئلة الثانية) اختلف الناس فى إيجاب الوضوء على الجنب فى أحوال : أحدها إذا أراد أن ينام وهو جنب ؛ فذهب الجمهور إلى استحبابه دون وجوبه وذهب أهل الظاهر إلى وجوبه لثبوت ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم من حديث عمر « أنه ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تصيبه جنابة من الليل ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : تَوَضَّأْ واغْسِلْ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمْ » وهو أيضا مروى عنه من طريق عائشة . وذهب الجمهور إلى حمل الأمر بذلك على الندب والعدول به عن ظاهره لمكان عدم مناسبة وجوب الطهارة لإرادة النوم ، أعنى المناسبة الشرعية ، وقد احتجوا أيضا لذلك بأحاديث أثبتها حديث ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من الخلاء فأتى بطعام ، فقالوا : ألا نأتيك بطهر ؟ فقال : أأصلى فأتوضأ . وفى بعض رواياته : فقيل له : ألا تتوضأ ؟ فقال : ما أَرَدْتُ الصَّلاةَ فأَتَوَضَّأَ » والاستدلال به ضعيف ، فإنه من باب مفهوم الخطاب من أضعف أنواعه ، وقد احتجوا بحديث عائشة « أنه عليه الصلاة والسلام كان ينام وهو جنب لايمس الماء » إلا أنه حديث ضعيف . وكذلك اختلفوا فى وجوب الوضوء على الجنب الذى يريد أن يأكل أو يشرب . وعلى الذى يريد أن يعاود أهله ، فقال الجمهور فى هذا كله بإسقاط الوجوب لعدم مناسبة الطهارة لهذه الأشياء ، وذلك أن الطهارة إنما فرضت فى الشرع لأحوال التعظيم كالصلاة ، وأيضا فلمكان تعارض الآثار فى ذلك ، وذلك أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام « أنه أمر الجنب إذا أراد أن يعاود أهله أن يتوضأ »

وروى عنه أنه كان يجامع ثم يعاود ولا يتوضأ . وكذلك روى عنه منع الأكل والشرب للجنب حتى يتوضأ . وروى عنه إباحة ذلك .

(المسئلة الثالثة) ذهب مالك والشافعى إلى اشتراط الوضوء فى الطواف ، وذهب أبو حنيفة إلى إسقاطه . وسبب اختلافهم تردد الطواف بين أن يلحق حكمه بحكم الصلاة أو لايلحق ، وذلك أنه ثبت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع الحائض الطواف كما منعها الصلاة » فأشبه الصلاة من هذه الجهة . وقد جاء فى بعض الآثار تسمية الطواف صلاة ، وحجة أبى حنيفة أنه ليس كل شىء منعه الحيض ، فالطهارة شرط فى فعله إذا ارتفع الحيض كالصوم عند الجمهور .

(المسئلة الرابعة) ذهب الجمهور إلى أنه يجوز لغير متوضئ أن يقرأ القرآن ويذكر الله ، وقال قوم : لايجوز ذلك له إلا أن يتوضأ . وسبب الخلاف حديثان متعارضان ثابتان : أحدهما حديث أبى جهم قال « أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل ، فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه حتى أقبل على الجدار ، فمسح بوجهه ويديه ، ثم إنه رد عليه الصلاة والسلام السلام » . والحديث الثانى حديث على « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لايحجبه عن قراءة القرآن شىء إلا الجنابة » فصار الجمهور إلى أن الحديث الثانى ناسخ للأول ، وصار من أوجب الوضوء لذكر الله إلى ترجيح الحديث الأول .

كتاب الغسل

والأصل فى هذه الطهارة قوله تعالى ـ وإنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فاطَّهَّرُوا ـ والكلام المحيط بقواعدهاينحصر بعد المعرفة بوجوبها وعلى من تجب ، ومعرفة ما به تفعل ، وهو الماء المطلق فى ثلاثة أبواب : الباب الأول : فى معرفة العمل فى هذه الطهارة . والثانى : فى معرفة نواقض هذه الطهارة . والباب الثالث : فى معرفة أحكام نواقض هذه الطهارة . فأما على من تجب ؟ فعلى كل من لزمته الصلاة ولا خلاف فى ذلك ، وكذلك لاخلاف فى وجوبها ودلائل ذلك هى دلائل الوضوء بعينها ، وقد ذكرناها ، وكذلك أحكام المياه ، وقد تقدم القول فيها .

الباب الأول فى معرفة العمل فى هذه الطهارة

وهذا الباب يتعلق به أربع مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلف العلماء هل من شرط هذه الطهارة إمرار اليد على جميع الجسد كالحال فى طهارة أعضاء الوضوء ، أم يكفى فيها إفاضة الماء على جميع الجسد وإن لم يمر يديه على بدنه ؟ فأكثر العلماء على أن إفاضة الماء كافية فى ذلك . وذهب مالك وجل أصحابه والمزنى من أصحاب الشافعى إلى أنه إن فات المتطهر موضع واحد من جسده لم يمر يده عليه أن طهره لم يكمل بعد . والسبب فى اختلافهم اشتراك اسم الغسل ومعارضة ظاهر الأحاديث الواردة فى صفة الغسل لقياس الغسل فى ذلك على الوضوء ، وذلك أن الأحاديث الثابتة التى وردت فى صفة غسله عليه الصلاة والسلام من حديث عائشة وميمونة ليس فيها ذكر التدلك ، وإنما فيها إفاضة الماء فقط . فنى حديث عائشة قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه ثم يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه ، ثم يتوضأ وضوءه للصلاة ، ثم يأخذ الماء فيدخل أصابعه فى أصول الشعر ، ثم يصب على رأسه ثلاث غرفات ، ثم يفيض الماء على جلده كله » والصفة الواردة فى حديث ميمونة قريبة من هذا ، إلا أنه أخر غسل رجليه من أعضاء الوضوء إلى آخر الطهر ، وفى حديث أم سلمة أيضا ، وقد سألته عليه الصلاة والسلام : « هل تنقض ضفر رأسها لغسل الجنابة ، فقال عليه الصلاة والسلام : إِنَّمَا يَكْفِيكِ أَنْ تَحْثِي عَلَى رَأْسِكِ الْمَاءَ ثَلَاثَ حَثَيَاتٍ ، ثُمَّ تُفِيضِي عَلَيْكِ الْمَاءَ فَإِذَا أَنْتِ قَدْ طَهُرْتِ » وهو أقوى فى إسقاط التدلك من تلك الأحاديث الأخر ، لأنه لا يمكن هنالك أن يكون الواصف لطهره قد ترك التدلك ، وأما ههنا فإنما حصر لها شروط الطهارة ، ولذلك أجمع العلماء على أن صفة الطهارة الواردة من حديث ميمونة وعائشة هى أكمل صفاتها ، وأن ما ورد فى حديث أم سلمة من ذلك فهو من أركانها الواجبة ، وأن الوضوء فى أول الطهر ليس من شرط الطهر إلا خلافا شاذا ، روى عن الشافعى وفيه قوة من جهة ظواهر الأحاديث ، وفى قول الجمهور قوة من جهة النظر ، لأن

الطهارة ظاهر من أمرها أنها شرط فى صحة الوضوء ، لا أن الوضوء شرط فى صحتها ، فهو من باب معارضة القياس لظاهر الحديث ، وطريقة الشافعى تغليب ظاهر الأحاديث على القياس ؛ فذهب قوم كما قلنا إلى ظاهر الأحاديث وغلبوا ذلك على قياسها على الوضوء ، فلم يوجبوا التدلك ، وغلب آخرون قياس هذه الطهارة على الوضوء على ظاهر هذه الأحاديث ، فأوجبوا التدلك كالحال فى الوضوء ، فمن رجح القياس صار إلى إيجاب التدلك ، ومن رجح ظاهر الأحاديث على القياس صار إلى إسقاط التدلك ، وأعنى بالقياس : قياس الطهر على الوضوء . وأما الاحتجاج من طريق الاسم ففيه ضعف إذ كان اسم الطهر والغسل ينطلق فى كلام العرب على المعنيين جميعا على حد سواء .

(المسئلة الثانية) اختلفوا هل من شروط هذه الطهارة النية أم لا ؟ كاختلافهم فى الوضوء . فذهب مالك والشافعى وأحمد وأبو ثور وداود وأصحابه إلى أن النية من شروطها ، وذهب أبو حنيفة وأصحابه والثورى إلى أنها تجزئ بغير نية كالحال فى الوضوء عندهم . وسبب اختلافهم فى الطهر هو بعينه سبب اختلافهم فى الوضوء ، وقد تقدم ذلك .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المضمضة والاستنشاق فى هذه الطهارة أيضا كاختلافهم فيهما فى الوضوء ، أعنى هل هما واجبان فيها أم لا ؟ فذهب قوم إلى أنهما غير واجبين فيها ، وذهب قوم إلى وجوبهما ؛ وممن ذهب إلى عدم وجوبهما مالك والشافعى ، وممن ذهب إلى وجوبهما أبو حنيفة وأصحابه . وسبب اختلافهم معارضة ظاهر حديث أم سلمة للأحاديث التى نقلت من صفة وضوئه عليه الصلاة والسلام فى طهره وذلك أن الأحاديث التى نقلت من صفة وضوئه فى الطهر فيها المضمضة والاستنشاق ، وحديث أم سلمة ليس فيه أمر لا بمضمضة ولا باستنشاق ، فمن جعل حديث عائشة وميمونة مفسرا لمجمل حديث أم سلمة ولقوله تعالى ـ وإنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فاطَّهَّرُوا ـ أوجب المضمضة والاستنشاق ، ومن جعله معارضاً جمع بينهما بأن حمل حديثى عائشة وميمونة على الندب ، وحديث أم سلمة على الوجوب ، ولهذا السبب بعينه اختلفوا فى تخليل الرأس هل هو واجب فى هذه الطهارة أم لا ؟ بومذهب مالك أنه مستحب ، ومذهب غيره أنه واجب ؛ وقد عضد مذهبه

من أوجب التخليل بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « تَحْتَ كلِّ شَعْرَةٍ جَنَابَةٌ فأنقُوا البَشَرَةَ وبلُّوا الشَّعَرَ » .

(المسئلة الرابعة) اختلفوا هل من شرط هذه الطهارة الفور والترتيب . أم ليسا من شروطها كاختلافهم من ذلك فى الوضوء ؟ . وسبب اختلافهم فى ذلك هل فعله عليه الصلاة والسلام محمول على الوجوب أو على الندب ؟ فإنه لم ينقل عنه عليه الصلاة والسلام أنه ماتوضأ قط إلا مرتبا متواليا . وقد ذهب قوم إلى أن الترتيب فى هذه الطهارة أبين منها فى الوضوء . وذلك بين الرأس وسائر الجسد . لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث أم سلمة « إنما يكفيك أن تحثى على رأسك ثلاث حثيات . ثم تفيضى الماء على جسدك » وحرف ثم يقتضى الترتيب بلا خلاف بين أهل اللغة .

الباب الثانى فى معرفة نواقض هذه الطهارة

والأصل فى هذا الباب قوله تعالى ـ وإن كنتم جنبا فاطهروا ـ وقوله ـ وَيَسألُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أذًى ـ الآية . واتفق العلماء على وجوب هذه الطهارة من حدثين : أحدهما خروج المنى على وجه الصحة فى النوم أو فى اليقظة من ذكر كان أو أنثى . إلا ما روى عن النخعى من أنه كان لايرى على المرأة غسلا من الاحتلام . وإنما اتفق الجمهور على مساواة المرأة فى الاحتلام للرجل لحديث أم سلمة الثابت أنها قالت « يا رسول الله المرأة ترى فى المنام مثل ما يرى الرجل هل عليها غسل ؟ قال : نَعَمْ إذَا رأتِ المَاءَ » . وأما الحديث الثانى الذى اتفقوا أيضا عليه فهو دم الحيض ، أعنى إذا انقطع . وذلك أيضا لقوله تعالى ـ ويسألونك عن المحيض ـ الآية ، ولتعليمه الغسل من الحيض لعائشة وغيرها من النساء . واختلفوا فى هذا الباب مما يجرى مجرى الأصول فى مسئلتين مشهورتين .

(المسئلة الأولى) اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى سبب إيجاب الطهر من الوطء . فمنهم من رأى الطهر واجبا فى التقاء الختانين أنزل أو لم ينزل ، وعليه أكثر فقهاء الأمصار مالك وأصحابه والشافعى وأصحابه وجماعة من أهل الظاهر ، وذهب قوم من أهل الظاهر إلى إيجاب الطهر مع الإنزال فقط

والسبب فى اختلافهم فى ذلك تعارض الأحاديث فى ذلك ، لأنه ورد فى ذلك حديثان ثابتان اتفق أهل الصحيح على تخريجهما . قال القاضى رضى الله عنه : ومتى قلت ثابت ، فإنما أعنى به ما أخرجه البخارى أو مسلم ، أو ما اجتمعا عليه : أحدهما حديث أبى هريرة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « إذَا قَعَدَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ وأَلْزَقَ الخِتانَ بالختان فَقَدْ وَجَبَ الغُسْلُ » والحديث الثانى حديث عثمان أنه سئل فقيل له « أرأيت الرجل إذا جامع أهله ولم يمن ؟ قال عثمان : يتوضأ كما يتوضأ للصلاة سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم » فذهب العلماء فى هذين الحديثين مذهبين : أحدهما مذهب النسخ . والثانى مذهب الرجوع إلى ما عليه الاتفاق عند التعارض الذى لا يمكن الجمع فيه ولا الترجيح . فالجمهور رأوا أن حديث أبى هريرة ناسخ لحديث عثمان ، ومن الحجة لهم على ذلك ما روى عن أبى بن كعب أنه قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما جعل ذلك رخصة فى أول الإسلام ثم أمر بالغسل ، خرجه أبو داود . وأما من رأى أن التعارض بين هذين الحديثين هو مما لا يمكن الجمع فيه بينهما ولا الترجيح فوجب الرجوع عنده إلى ما عليه الاتفاق ، وهو وجوب الماء من الماء . وقد رجح الجمهور حديث أبى هريرة من جهة القياس . قالوا : وذلك أنه لما وقع الإجماع على أن مجاورة الختانين توجب الحد وجب أن يكون هو الموجب للغسل ، وحكوا أن هذا القياس مأخوذ عن الخلفاء الأربعة ، ورجح الجمهور ذلك أيضا من حديث عائشة لإخبارها ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خرجه مسلم .

(المسئلة الثانية) اختلف العلماء فى الصفة المعتبرة فى كون خروج المنى موجبا للطهر . فذهب مالك إلى اعتبار اللذة فى ذلك . وذهب الشافعى إلى أن نفس خروجه هو الموجب للطهر سواء خرج بلذة أو بغير لذة . وسبب اختلافهم فى ذلك هو شيئان : أحدهما هل اسم الجنب ينطلق على الذى أجنب على الجهة الغير المعتادة أم ليس ينطلق عليه ؟ فمن رأى أنه إنما ينطلق على الذى أجنب على طريق العادة لم يوجب الطهر فى خروجه من غير لذة ، ومن

رأى أنه ينطلق على خروج المنى كيفما خرج أوجب منه الطهر وإن لم يخرج مع لذة . والسبب الثانى تشبيه خروجه بغير لذة بدم الاستحاضة . واختلافهم فى خروج الدم على جهة الاستحاضة هل يوجب طهرا أم ليس يوجبه ؟ فسنذكره فى باب الحيض وإن كان من هذا الباب .

وفى المذهب فى هذا الباب فرع ، وهو إذا انتقل من أصل مجاريه بلذة ثم خرج فى وقت آخر بغير لذة مثل أن يخرج من المجامع بعد أن يتطهر ، فقيل يعيد الطهر ، وقيل لايعيده . وذلك أن هذا النوع من الخروج صحبته اللذة فى بعض نقلته ولم تصحبه فى بعض ؛ فمن غلب حال اللذة قال : يجب الطهر ، ومن غلب حال عدم اللذة قال : لايجب عليه الطهر .

الباب الثالث

فى أحكام هذين الحدثين أعنى الجنابة والحيض

أما أحكام الحدث الذى هو الجنابة ، ففيه ثلاث مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلف العلماء فى دخول المسجد للجنب على ثلاثة أقوال : فقوم منعوا ذلك باطلاق ، وهو مذهب مالك وأصحابه ؛ وقوم منعوا ذلك إلا لعابر فيه لامقيم ومنهم الشافعى ؛ وقوم أباحوا ذلك للجميع ، ومنهم داود وأصحابه فيما أحسب . وسبب اختلاف الشافعى وأهل الظاهر هو تردد قوله تبارك وتعالى ـ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاتَقْرَبُوا الصَّلاةَ وأَنْتُمْ سُكارَى ـ الآية . بين أن يكون فى الآية مجاز حتى يكون هنالك محذوف مقدر وهو موضع الصلاة : أى لاتقربوا موضع الصلاة ، ويكون عابر السبيل استثناء من النهى عن قرب موضع الصلاة ، وبين أن لايكون هنالك محذوف أصلا وتكون الآية على حقيقتها ، ويكون عابر السبيل هو المسافر الذى عدم الماء وهو جنب ، فمن رأى أن فى الآية محذوفا أجاز المرور للجنب فى المسجد ومن لم ير ذلك لم يكن عنده فى الآية دليل على منع الجنب الإقامة فى المسجد وأما من منع العبور فى المسجد فلا أعلم له دليلا إلا ظاهر ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « لاأحلُّ المَسْجِدَ لِجُنُبٍ ولاحائِضٍ » وهو حديث غير ثابت عند أهل الحديث . واختلافهم فى الحائض فى هذا المعنى هو اختلافهم فى الجنب .

(المسئلة الثانية مس الجنب المصحف) ذهب قوم إلى إجازته وذهب الجمهور إلى منعه ، وهم الذين منعوا أن يمسه غير متوضئ . وسبب اختلافهم هو سبب اختلافهم فى منع غير المتوضئ أن يمسه أعنى قوله ـ لا يَمَسُّهُ إِلاَّ المُطَهَّرُون ـ وقد ذكرنا سبب الاختلاف فى الآية فيما تقدم ، وهو بعينه سبب اختلافهم فى منع الحائض مسه .

(المسئلة الثالثة : قراءة القرآن للجنب) اختلف الناس فى ذلك ، فذهب الجمهور إلى منع ذلك ، وذهب قوم إلى إباحته . والسبب فى ذلك الاحتمال المتطرق إلى حديث على أنه قال «كان عليه الصلاة والسلام لايمنعه من قراءة القرآن شىء إلا الجنابة » وذلك أن قوما قالوا : إن هذا لايوجب شيئا ، لأنه ظن من الراوى ، ومن أين يعلم أحد أن ترك القراءة كان لموضع الجنابة إلا لو أخبره بذلك ؟ والجمهور رأوا أنه لم يكن على رضى الله عنه ليقول هذا عن توهم ولا ظن ، وإنما قاله عن تحقق ، وقوم جعلوا الحائض فى هذا الاختلاف بمنزلة الجنب ، وقوم فرقوا بينهما ، فاجازوا للحائض القراءة القليلة استحسانا لطول مقامها حائضا ، وهو مذهب مالك ، فهذه هى أحكام الجنابة .

(وأما أحكام الدماء الخارجة من الرحم) فالكلام المحيط بأصولها ينحصر فى ثلاثة أبواب : الأول : معرفة أنواع الدماء الخارجة من الرحم . والثانى : معرفة العلامات التى تدل على انتقال الطهر إلى الحيض ، والحيض إلى الطهر أو الاستحاضة ، والاستحاضة أيضا إلى الطهر . والثالث معرفة أحكام الحيض والاستحاضة : أعنى موانعهما وموجباتهما .

ونحن نذكر فى كل باب من هذه الأبواب الثلاثة من المسائل ما يجرى مجرى القواعد والأصول لجميع ما فى هذا الباب على ما قصدنا إليه مما اتفقوا عليه واختلفوا فيه .

الباب الأول

اتفق المسلمون على أن الدماء التى تخرج من الرحم ثلاثة : دم حيض ، وهو الخارج على جهة الصحة ، ودم استحاضة ، وهو الخارج على جهة المرض ،

وأنه غير دم الحيض لقوله عليه الصلاة والسلام « إِنَّمَا ذلكِ عِرْقٌ ولَيْسَ بالحَيْضَةِ » . ودم نفاس ، وهو الخارج مع الولد .

الباب الثانى

أما معرفة علامات انتقال هذه الدماء بعضها إلى بعض ، وانتقال الطهر إلى الحيض ، والحيض إلى الطهر ، فإن معرفة ذلك فى الأكثر تنبنى على معرفة أيام الدماء المعتادة وأيام الأطهار . ونحن نذكر منها ما يجرى مجرى الأصول وهى سبع مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلف العلماء فى أكثر أيام الحيض وأقلها وأقل أيام الطهر ، فروى عن مالك أن أكثر أيام الحيض خمسة عشر يوما ، وبه قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : أكثره عشرة أيام . وأما أقل أيام الحيض فلا حد لها عند مالك ، بل قد تكون الدفعة الواحدة عنده حيضا ، إلا أنه لا يعتد بها فى الأقراء فى الطلاق . وقال الشافعى : أقله يوم وليلة . وقال أبو حنيفة : أقله ثلاثة أيام . وأما أقل الطهر فاضطربت فيه الروايات عن مالك ، فروى عنه عشرة أيام ، وروى عنه ثمانية أيام ، وروى خمسة عشر يوما ، وإلى هذه الرواية مال البغداديون من أصحابه ، وبها قال الشافعى وأبو حنيفة ، وقيل سبعة عشر يوما ، وهو أقصى ما انعقد عليه الإجماع فيما أحسب . وأما أكثر الطهر فليس له عندهم حد ؛ وإذا كان هذا موضوعا من أقاويلهم فمن كان لأقل الحيض عنده قدر معلوم وجب أن يكون ما كان أقل من ذلك القدر إذا ورد فى سن الحيض عنده استحاضة ، ومن لم يكن لأقل الحيض عنده قدر محدود وجب أن تكون الدفعة عنده حيضا ، ومن كان أيضا عنده أكثره محدودا وجب أن يكون ما زاد على ذلك القدر عنده استحاضة ، ولكن محصل مذهب مالك فى ذلك أن النساء على ضربين : مبتدأة ومعتادة ؛ فالمبتدأة تترك الصلاة برؤية أول دم تراه إلى تمام خمسة عشر يوما ، فإن لم ينقطع صلت وكانت مستحاضة ، وبه قال الشافعى ، إلا أن مالكا قال تصلى من حين تتيقن الاستحاضة ، وعند الشافعى أنها تعيد صلاة ما سلف لها من الأيام ، إلا أقل الحيض عنده وهو يوم وليلة . وقيل عن مالك بل تعتد أيام لداتها ثم تستظهر

بثلاثة أيام ، فإن لم ينقطع الدم فهى مستحاضة . وأما المعتادة ففيها روايتان عن مالك : إحداهما بناؤها على عادتها وزيادة ثلاثة أيام ما لم تتجاوز أكثر مدة الحيض . والثانية جلوسها إلى انقضاء أكثر مدة الحيض ، أو تعمل على التمييز إن كانت من أهل التمييز . وقال الشافعى : تعمل على أيام عادتها وهذه الأقاويل كلها المختلف فيها عند الفقهاء فى أقل الحيض وأكثره وأقل الطهر لامستند لها إلا التجربة والعادة ، وكل إنما قال من ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك ولاختلاف ذلك فى النساء عسر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء فى أكثر النساء ،ووقع فى ذلك هذا الخلاف الذى ذكرنا وإنما أجمعوا بالجملة على أن الدم إذا تمادى أكثر من مدة أكثر الحيض أنه استحاضة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الثابت لفاطمة بنت حبيش « فإِذَا أَقْبَلَتِ الحَيْضَةُ فاتْرُكِى الصَّلاةَ ،فإذَا ذَهَبَتْ قَدْرُها فاغْسِلِى عَنْكِ الدَّمِ وصلى » والمتجاوزة لأمد أكثر أيام الحيض قد ذهب عنها قدرها ضرورة وإنما صار الشافعى ومالك رحمه الله فى المعتادة فى إحدى الروايتين عنه إلى أنها تبنى على عادتها لحديث أم سلمة الذى رواه فى الموطأ « أن امرأة كانت تهراق الدماء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستفتت لها أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لتَنْظُرْ إلى عَدَدِ اللَّيالى والأيَّامِ الَّتى كانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أنْ يُصِيبَها الَّذى أصابها ، فلْتَتْرُكِ الصَّلاةَ قَدْرَ ذلكَ مِن الشَّهْرِ ، فاذَا خَلَّفَتْ ذلكَ فلتَغْتَسِلْ ثُمَّ لتَسْتَثْفِرْ بِثَوْبٍ ثم لتصلِّى » فألحقوا حكم الحائض التى تشك فى الاستحاضة بحكم المستحاضة التى تشك فى الحيض . وإنما رأى أيضا فى المبتدأة أن يعتبر أيام لداتها ، لأن أيام لداتها شبيهة بأيامها فجعل حكمهما واحدا . وأما الاستظهار الذى قال به مالك بثلاثة أيام ، فهو شىء انفرد به مالك وأصحابه رحمهم الله وخالفهم فى ذلك جميع فقهاء الأمصار ما عدا الأوزاعى ، إذ لم يكن لذلك ذكر فى الأحاديث الثابتة ، وقد روى فى ذلك أثر ضعيف .

(المسئلة الثانية) ذهب مالك وأصحابه فى الحائض التى تنقطع حيضتها ،

وذلك بأن تحيض يوما أو يومين ، وتطهر يوما أو يومين إلى أنها تجمع أيام الدم بعضها إلى بعض وتلغى أيام الطهر وتغتسل فى كل يوم ترى فيه الطهر أول ما تراه وتصلى ، فإنها لاتدرى لعل ذلك طهر فاذا اجتمع لها من أيام الدم خمسة عشر يوما فهى مستحاضة ، وبهذا القول قال الشافعى . وروى عن مالك أيضا أنها تلفق أيام الدم وتعتبر بذلك أيام عادتها فان ساوتها استظهرت بثلاثة أيام ، فان انقطع الدم وإلا فهى مستحاضة ، وجعل الأيام التى لاترى فيها الدم غير معتبرة فى العدد لامعنى له ، فإنه لاتخلو تلك الأيام أن تكون أيام حيض أو أيام طهر ، فإن كانت أيام حيض فيجب أن تلفقها إلى أيام الدم وإن كانت أيام طهر فليس يجب أن تلفق أيام الدم ، إذ كان قد تخللها طهر ، والذى يجىء على أصوله أنها أيام حيض لاأيام طهر إذ أقل الطهر عنده محدود وهو أكثر من اليوم واليومين فتدبر هذا فإنه بين إن شاء الله تعالى . والحق أن دم الحيض ودم النفاس يجرى ثم ينقطع يوما أو يومين ثم يعود حتى تنقضى أيام الحيض أو أيام النفاس كما تجرى ساعة أو ساعتين من النهار ثم تنقطع .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى أقل النفاس وأكثره ؛ فذهب مالك إلى أنه لاحد لأقله ، وبه قال الشافعى ؛ وذهب أبوحنيفة وقوم إلى أنه محدود ، فقال أبوحنيفة : هو خمسة وعشرون يوما ، وقال أبو يوسف صاحبه : أحد عشر يوما ، وقال الحسن البصرى : عشرون يوما . وأما أكثره فقال مالك مرة : هو ستون يوما ، ثم رجع عن ذلك فقال : يسأل عن ذلك النساء ، وأصحابه ثابتون على القول الأول وبه قال الشافعى . وأكثر أهل العلم من الصحابة على أن أكثره أربعون يوما ، وبه قال أبوحنيفة وقد قيل تعتبر المرأة فى ذلك أيام أشباهها من النساء ، فإذا جاوزتها فهى مستحاضة . وفرق قوم بين ولادة الذكر وولادة الأنثى ، فقالوا : للذكر ثلاثون يوما وللأنثى أربعون يوما وسبب الخلاف عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء فى ذلك ، ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال فى اختلافهم فى أيام الحيض والطهر .

(المسئلة الرابعة) اختلف الفقهاء قديما وحديثا هل الدم الذى ترى الحامل هو حيض أم استحاضة ؟ فذهب مالك والشافعى فى أصح قوليه وغيرهما إلى أن الحامل تحيض ؛ وذهب أبو حنيفة وأحمد والثورى وغيرهم إلى أن الحامل لاتحيض ، وأن الدم الظاهر لها دم فساد وعلة ، إلا أن يصيبها الطلق ، فإنهم أجمعوا على أنه دم نفاس ، وأن حكمه حكم الحيض فى منعه الصلاة وغير ذلك من أحكامه ، ولمالك وأصحابه فى معرفة انتقال الحائض الحامل إذا تمادى بها الدم من حكم الحيض إلى حكم الاستحاضة أقوال مضطربة : أحدها أن حكمها حكم الحائض نفسها ؛ أعنى إما أن تقعد أكثر أيام الحيض ثم هى مستحاضة ، وإما أن تستظهر على أيامها المعتادة بثلاثة أيام مالم يكن مجموع ذلك أكثر من خمسة عشر يوما ، وقيل إنها تقعد حائضا ضعف أكثر أيام الحيض ، وقيل إنها تضعف أكثر أيام الحيض بعدد الشهور التى مرت لها ففى الشهر الثانى من حملها تضعف أيام أكثر الحيض مرتين ، وفى الثالث ثلاث مرات وفى الرابع أربع مرات وكذلك ما زادت الأشهر . وسبب اختلافهم فى ذلك عسر الوقوف على ذلك بالتجربة واختلاط الأمرين ، فإنه مرة يكون الدم الذى تراه الحامل دم حيض ، وذلك إذا كانت قوة المرأة وافرة والجنين صغيرا ، وبذلك أمكن أن يكون حمل على حمل على ما حكاه بقراط وجالينوس وسائر الأطباء ، ومرة يكون الدم الذى تراه الحامل لضعف الجنين ومرضه التابع لضعفها ومرضها فى الأكثر ، فيكون دم علة ومرض ، وهو فى الأكثر دم علة .

(المسئلة الخامسة) اختلف الفقهاء فى الصفرة والكدرة هل هى حيض أم لا ؟ فرأت جماعة أنها حيض فى أيام الحيض ، وبه قال الشافعى وأبو حنيفة ، وروى مثل ذلك عن مالك . وفى المدونة عنه : أن الصفرة والكدرة حيض فى أيام الحيض وفى غير أيام الحيض رأت ذلك مع الدم أو لم تره . وقال داود وأبو يوسف : إن الصفرة والكدرة لاتكون حيضة إلا بأثر الدم . والسبب فى اختلافهم مخالفة ظاهر حديث أم عطية لحديث عائشة ، وذلك أنه روى عن أم عطية أنها قالت : كنا لانعد الصفرة والكدرة بعد الغسل شيئا ، وروى عن عائشة : أن النساء كن يبعثن إليها بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة والكدرة من دم الحيض يسألنها عن الصلاة ، فتقول : لاتعجلن حتى ترين

القصة البيضاء . فمن رجح حديث عائشة جعل الصفرة والكدرة حيضا، سواء ظهرت فى أيام الحيض أو فى غير أيامه مع الدم أو بلا دم ، فإن حكم الشىء الواحد فى نفسه ليس يختلف، ومن رام الجمع بين الحديثين قال : إن حديث أم عطية هو بعد انقطاع الدم ، وحديث عائشة فى أثر انقطاعه ، أو إن حديث عائشة هو فى أيام الحيض ، وحديث أم عطية فى غير أيام الحيض . وقد ذهب قوم إلى ظاهر حديث أم عطية ولم يروا الصفرة والكدرة شيئا لافى أيام حيض ولا فى غيرها ، ولا بأثر الدم ولا بعد انقطاعه ، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « دَمُ الحَيْضِ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ » ولأن الصفرة والكدرة ليست بدم ، وإنما هى من سائر الرطوبات التى ترخيها الرحم، وهو مذهب أبى محمد بن حزم .

(المسئلة السادسة) اختلف الفقهاء فى علامة الطهر ، فرأى قوم أن علامة] الطهر رؤية القصة البيضاء أو الجفوف، وبه قال ابن حبيب من أصحاب مالك وسواء كانت المرأة ممن عادتها أن تطهر بالقصة البيضاء أو بالجفوف أىٌّ ذلك رأت طهرت به . وفرق قوم فقالوا : إن كانت المرأة ممن ترى القصة البيضاء فلا تطهر حتى تراها ، وإن كانت ممن لاتراها فطهرها الجفوف ، وذلك فى المدونة عن مالك . وسبب اختلافهم أن منهم من راعى العادة ومنهم من راعى انقطاع الدم فقط ،وقد قيل إن التى عادتها الجفوف تطهر بالقصة البيضاء ولا تطهر التى عادتها القصة البيضاء بالجفوف وقد قيل بعكس هذا وكله لأصحاب مالك .

(المسئلة السابعة) اختلف الفقهاء فى المستحاضة إذا تمادى بها الدم متى يكون حكمها حكم الحائض ، كما اختلفوا فى الحائض إذا تمادى بها الدم متى يكون حكمها حكم المستحاضة ، وقد تقدم ذلك ، فقال مالك فى المستحاضة أبدا : حكمها حكم الطاهرة إلى أن يتغير الدم إلى صفة الحيض، وذلك إذا مضى لاستحاضتها من الأيام ما هو أكثر من أقل أيام الطهر ، فحينئذ تكون حائضا : أعنى إذا اجتمع لها هذان الشيئان تغير الدم وأن يمر لها فى الاستحاضة من الأيام ما يمكن أن يكون طهرا ، وإلا فهى مستحاضة أبدا . وقال أبو حنيفة تقعد أيام عادتها إن كانت لها عادة ، وإن كانت مبتدأة قعدت أكثر الحيض

وذلك عنده عشرة أيام . وقال الشافعي : تعمل على التميز إن كانت من أهل التميز ، وإن كانت من أهل العادة عملت على العادة ، وإن كانت من أهلهما معا فله فى ذلك قولان : أحدهما تعمل على التميز ، والثانى على العادة . والسبب فى اختلافهم أن فى ذلك حديثين مختلفين أحدهما حديث عائشة عن فاطمة بنت أبى حبيش « أن النبى عليه الصلاة والسلام أمرها وكانت مستحاضة أن تدع الصلاة قدر أيامها التى كانت تحيض فيها قبل أن يصيبها الذى أصابها ثم تغتسل وتصلى » وفى معناه أيضا حديث أم سلمة المتقدم الذى خرّجه مالك ، والحديث الثانى ما خرجه أبو داود من حديث فاطمة بنت أبى حبيش أنها كانت استحيضت فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنَّ دَمَ الحَيْضَةِ أَسْوَدُ يُعْرَفُ ، فإذَا كانَ ذلكَ فامْكُثِى عَنِ الصَّلاةِ ، وإذَا كانَ الآخَرُ فَتَوَضَّئِى وَصَلِّى فإنَّمَا هُوَ عِرْقٌ » وهذا الحديث صححه أبو محمد بن حزم ، فمن هؤلاء من ذهب مذهب الترجيح ، ومنهم من ذهب مذهب الجمع ، فمن ذهب مذهب ترجيح حديث أم سلمة وما ورد في معناه قال باعتبار الأيام ، ومالك رضى الله عنه اعتبر عدد الأيام فقط في الحائض التى تشك فى الاستحاضة . ولم يعتبرها فى المستحاضة التى تشك فى الحيض ، أعنى لا عددها ولا موضعها من الشهر إذ كان عندها ذلك معلوما . والنص إنما جاء فى المستحاضة التى تشك فى الحيض ، فاعتبر الحكم فى الفرع ولم يعتبره فى الأصل وهذا غريب فتأمله . ومن رجح حديث فاطمة بنت أبى حبيش قال باعتبار اللون . ومن هؤلاء من راعى مع اعتبار لون الدم مضىّ ما يمكن أن يكون طهرا من أيام الاستحاضة . وهو قول مالك فيما حكاه عبد الوهاب . ومنهم من لم يراع ذلك . ومن جمع بين الحديثين قال : الحديث الأول هو فى التى تعرف عدد أيامها من الشهر وموضعها . والثانى فى التى لا تعرف عددها ولا موضعها وتعرف لون الدم . ومنهم من رأى أنها إن لم تكن من أهل التمييز ولا تعرف موضع أيامها من الشهر وتعرف عددها أو لا تعرف عددها أنها تتحرى على حديث حمنة بنت جحش ، صححه الترمذى . وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها « إِنَّمَا هِيَ رَكْضَةٌ

مِنَ الشَّيْطانِ فتَحيَّضِي سِتَّةَ أيَّامٍ أوْ سَبْعَةَ أيَّامٍ فى عِلْمِ الله ، ثُمَّ اغْتَسلى » وسيأتى الحديث بكماله عند حكم المستحاضة فى الطهر ، فهذه هى مشهورات المسائل التى فى هذا الباب ، وهى بالجملة واقعة فى أربعة مواضع : أحدها معرفة انتقال الطهر إلى الحيض . والثانى معرفة انتقال الحيض إلى الطهر . والثالث معرفة انتقال الحيض إلى الاستحاضة . والرابع معرفة انتقال الاستحاضة إلى الحيض ، وهو الذى وردت فيه الأحاديث . وأما الثلاثة فسكوت عنها : أعنى عن تحديدها ، وكذلك الأمر فى انتقال النفاس إلى الاستحاضة .

الباب الثالث

وهو معرفة أحكام الحيض والاستحاضة

والأصل فى هذا الباب قوله تعالى ـ ويَسْئَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ ـ الآية ، والأحاديث الواردة فى ذلك التى سنذكرها . واتفق المسلمون على أن الحيض يمنع أربعة أشياء : أحدها فعل الصلاة ووجوبها ، أعنى أنه ليس يجب على الحائض قضاؤها بخلاف الصوم . والثانى أنه يمنع فعل الصوم لاقضاءه ، وذلك لحديث عائشة الثابت أنها قالت « كنَّا نُؤْمَرُ بقَضَاء الصَّوْمِ ولا نُؤْمَرُ بِقَضَاء الصَّلاة » وإنما قال بوجوب القضاء عليها طائفة من الخوارج . والثالث فيما أحسب الطواف لحديث عائشة الثابت حين أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تفعل كل ما يفعل الحاج غير الطواف بالبيت . والرابع الجماع فى الفرج لقوله تعالى ـ فاعْتَزِلُوا النِّساءَ فى المَحِيضِ ـ الآية .

(واختلفوا من أحكامها فى مسائل) نذكر منها مشهوراتها ، وهى خمس :

(المسئلة الأولى) اختلف الفقهاء فى مباشرة الحائض وما يستباح منها فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة : له منها ما فوق الإزار فقط . وقال سفيان الثورى وداود الظاهرى : إنما يجب عليه أن يجتنب موضع الدم فقط . وسبب اختلافهم ظواهر الأحاديث الواردة فى ذلك ، والاحتمال الذى فى مفهوم آية الحيض ، وذلك أنه ورد فى الأحاديث الصحاح عن عائشة وميمونة

وأم سلمة أنه عليه الصلاة والسلام كان يأمر إذا كانت إحداهن حائضا أن تشد عليها إزارها ثم يباشرها . وورد أيضا من حديث ثابت بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ بالحائِضِ إلاَّ النِّكاحَ » وذكر أبوداود عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها وهى حائض « اكْشِفِى عَنْ فَخِذِكِ ، قالت : فكشفت ، فوضع خده وصدره على فخذى ، وحنيت عليه حتى دفئ ، وكان قد أوجعه البرد . وأما الاحتمال الذى فى آية الحيض ، فهو تردد قوله تعالى ـ قُلْ هُوَ أذًى فاعْتَزِلُوا النِّساءَ فى المَحِيضِ ـ بين أن يحمل على عمومه إلا ما خصصه الدليل ، أوأن يكون من باب العام أريد به الخاص ، بدليل قوله تعالى فيه ـ قل هو أذى ـ والأذى إنما يكون فى موضع الدم ، فمن كان المفهوم منه عنده العموم ، أعنى أنه إذا كان الواجب عنده أن يحمل هذا القول على عمومه حتى يخصصه الدليل ، استثنى من ذلك ما فوق الإزار بالسنة ، إذ المشهور جواز تخصيص الكتاب بالسنة عند الأصوليين ، ومن كان عنده من باب العام أريد به الخاص رجح هذه الآية على الآثار المانعة مما تحت الإزار ، وقوى ذلك عنده بالآثار المعارضة للآثار المانعة مما تحت الإزار ، ومن الناس من رام الجمع بين هذه الآثار ، وبين مفهوم الآية على هذا المعنى الذى نبه عليه الخطاب الوارد فيها وهو كونه أذى ، فحمل أحاديث المنع لما تحت الإزار على الكراهية وأحاديث الإباحة ، ومفهوم الآية على الجواز ، ورجحوا تأويلهم هذا بأنه قد دلت السنة أنه ليس من جسم الحائض شىء نجس إلا موضع الدم وذلك « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل عائشة أن تناوله الخُمرة وهى حائض ، فقالت : إنى حائض ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فى يَدِكِ » وما ثبت أيضا من ترجيلها رأسه عليه الصلاة والسلام وهى حائض ، وقوله عليه الصلاة والسلام « إن المُؤْمِنَ لايَنْجُسُ » .

(المسئلة الثانية) اختلفوا فى وطء الحائض فى طهرها وقبل الاغتسال ، فذهب مالك والشافعى والجمهور إلى أن ذلك لايجوز حتى تغتسل ، وذهب

أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك جائز إذا طهرت لأكثر أمد الحيض وهو عنده عشرة أيام ، وذهب الأوزاعى إلى أنها إن غسلت فرجها بالماء جاز وطؤها ، أعنى كل حائض طهرت متى طهرت ، وبه قال أبو محمد بن حزم . وسبب اختلافهم الاحتمال الذى فى قوله تعالى - فإذَا تَطَهَّرْنَ فأتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أمَرَكُمُ اللهُ - هل المراد به الطهر الذى هو انقطاع دم الحيض أم الطهر بالماء؟ ثم إن كان الطهر بالماء ، فهل المراد به طهر جميع الجسد أم طهر الفرج ؟ فإن الطهر فى كلام العرب وعرف الشرع اسم مشترك يقال على هذه الثلاثة المعانى ، وقد رجح الجمهور مذهبهم بأن صيغة التفعل إنما تنطلق على ما يكون من فعل المكلفين ، لا على ما يكون من فعل غيرهم ، فيكون قوله تعالى - فإذا تطهرن - أظهر فى معنى الغسل بالماء منه فى الطهر الذى هو انقطاع الدم ، والأظهر يجب المصير إليه حتى يدل الدليل على خلافه ، ورجح أبو حنيفة مذهبه بأن لفظ يفعلن فى قوله تعالى - حَتّى يَطْهُرْنَ - هو أظهر فى الطهر الذى هو انقطاع دم الحيض منه فى التطهر بالماء . والمسئلة كما ترى محتملة ، ويجب على من فهم من لفظ الطهر فى قوله تعالى - حتى يطهرن - معنى واحدا من هذه المعانى الثلاثة أن يفهم ذلك المعنى بعينه من قوله تعالى - فإذا تطهرن - لأنه مما ليس يمكن أو مما يعسر أن يجمع فى الآية بين معنيين من هذه المعانى مختلفين حتى يفهم من لفظة يطهرن النقاء ، ويفهم من لفظة تطهرن الغسل بالماء على ما جرت به عادة المالكيين فى الاحتجاج لمالك ، فإنه ليس من عادة العرب أن يقولوا لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار ، فإذا دخل المسجد فأعطه درهما ، بل إنما يقولون وإذا دخل الدار فأعطه درهما ، لأن الجملة الثانية هى مؤكدة لمفهوم الجملة الأولى . ومن تأول قوله تعالى - ولا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّى يَطْهُرْنَ - على أنه النقاء ، وقوله - فإذا تطهرن - على أنه الغسل بالماء فهو بمنزلة من قال لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار ، فإذا دخل المسجد فأعطه درهما ، وذلك غير مفهوم فى كلام العرب ، إلا أن يكون هنالك محذوف ويكون تقدير الكلام : ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ، وفى تقدير هذا الحذف بعد أما

ولا دليل عليه إلا أن يقول قائل : ظهور لفظ التطهر فى معنى الاغتسال هو الدليل عليه ، لكن هذا يعارضه ظهور عدم الحذف فى الآية ، فإن الحذف مجاز ، وحمل الكلام على الحقيقة أظهر من حمله على المجاز ، وكذلك فرض المجتهد ههنا إذا انتهى بنظره إلى مثل هذا الموضع أن يوازن بين الظاهرين ، فما ترجح عنده منهما على صاحبه عمل عليه ، وأعنى بالظاهرين أن يقايس بين ظهور لفظ فإذا تطهرن فى الاغتسال بالماء وظهور عدم الحذف فى الآية إن أحب أن يحمل لفظ تطهرن على ظاهره من النقاء ، فأى الظاهرين كان عنده أرجح عمل عليه ، أعنى إما أن لا يقدر فى الآية حذفا ويحمل لفظ فإذا تطهرن على النقاء أو يقدر فى الآية حذفا ويحمل لفظ فإذا تطهرن على الغسل بالماء ، أو يقايس بين ظهور لفظ فإذا تطهرن فى الاغتسال وظهور لفظ يطهرن فى النقاء ، فأى كان عنده أظهر أيضا صرف تأويل اللفظ الثانى له وعمل على أنهما يدلان فى الآية على معنى واحد ، أعنى إما على معنى النقاء وإما على معنى الاغتسال بالماء ، وليس فى طباع النظر الفقهى أن ينتهى فى هذه الأشياء إلى أكثر من هذا فتأمله ، وفى مثل هذه الحال يسوغ أن يقال : كل مجتهد مصيب . وأما اعتبار أبى حنيفة أكثر الحيض فى هذه المسئلة فضعيف .

(المسئلة الثالثة) اختلف الفقهاء فى الذى يأتى امرأته وهى حائض ، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة : يستغفر الله ولا شىء عليه . وقال أحمد بن حنبل : يتصدق بدينار أو بنصف دينار . وقالت فرقة من أهل الحديث : إن وطئ فى الدم فعليه دينار ، وإن وطئ فى انقطاع الدم فنصف دينار . وسبب اختلافهم فى ذلك اختلافهم فى صحة الأحاديث الواردة فى ذلك أو وهيها ، وذلك أنه روى عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الذى يأتى امرأته وهى حائض أنه يتصدق بدينار . وروى عنه بنصف دينار . وكذلك روى أيضا فى حديث ابن عباس هذا أنه إن وطئ فى الدم فعليه دينار ، وإن وطئ فى انقطاع الدم فنصف دينار . وروى فى هذا الحديث يتصدق بخمسى دينار ، وبه قال الأوزاعى ، فمن صح عنده شئ من هذه الأحاديث صار إلى العمل بها ، ومن لم يصح عنده شىء منها وهم الجمهور عمل على الأصل الذى هو سقوط الحكم حتى يثبت بدليل .

(المسئلة الرابعة) اختلف العلماء فى المستحاضة ، فقوم أوجبوا عليها طهرا واحدا فقط ، وذلك عند ماترى أنه قد انقضت حيضتها بإحدى تلك العلامات التى تقدمت على حسب مذهب هؤلاء فى تلك العلامات ، وهؤلاء الذين أوجبوا عليها طهرا واحدا انقسموا قسمين : فقوم أوجبوا عليها أن تتوضأ لكل صلاة ، وقوم استحبوا ذلك لها ولم يوجبوه عليها ، والذين أوجبوا عليها طهرا واحدا فقط هم مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابهم وأكثر فقهاء الأمصار ، وأكثر هؤلاء أوجبوا عليها أن تتوضأ لكل صلاة ، وبعضهم لم يوجب عليها إلا استحبابا وهو مذهب مالك ، وقوم آخرون غير هؤلاء رأوا أن على المستحاضة أن تتطهر لكل صلاة ، وقوم رأوا أن الواجب أن تؤخر الظهر إلى أول العصر ، ثم تتطهر وتجمع بين الصلاتين ، وكذلك تؤخر المغرب إلى آخر وقتها وأول وقت العشاء ، وتتطهر طهرا ثانيا وتجمع بينهما ثم تتطهر طهرا ثالثا لصلاة الصبح ، فأوجبوا عليها ثلاثة أطهار فى اليوم والليلة ، وقوم رأوا أن عليها طهرا واحدا فى اليوم والليلة ، ومن هؤلاء من لم يحد له وقتا ، وهو مروى عن على . ومنهم من رأى أن تتطهر من طهر إلى طهر ، فيتحصل فى المسئلة بالجملة أربعة أقوال : قول إنه ليس عليها إلا طهر واحد فقط عند انقطاع دم الحيض . وقول إن عليها الطهر لكل صلاة . وقول إن عليها ثلاثة أطهار فى اليوم والليلة . وقول إن عليها طهرا واحدا فى اليوم والليلة . والسبب فى اختلافهم فى هذه المسألة هو اختلاف ظواهر الأحاديث الواردة فى ذلك ، وذلك أن الوارد فى ذلك من الأحاديث المشهورة أربعة أحاديث : واحد منها متفق على صحته ، وثلاثة مختلف فيها . أما المتفق على صحته فحديث عائشة قالت « جاءت فاطمة ابنة أبى حبيش إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إنى امرأة أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ فقال لها عليه الصلاة والسلام : لا ، إِنَّمَا ذلكِ عِرْقٌ ولَيْسَتْ بالحَيْضَةِ ، فإذَا أقْبَلَتِ الحَيْضَةُ فَدَعِى الصَّلاةَ ، وإذَا أدْبَرَتْ فاغْسِلِى عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّى » وفى بعض روايات هذا الحديث « وَتَوَضَّئِى لِكُلِّ صَلاةٍ » وهذه الزيادة لم يخرجها البخارى ولا مسلم ، وخرجها أبو داود

وصححها قوم من أهل الحديث . والحديث الثانى حديث عائشة عن أم حبيبة بنت جحش امرأة عبدالرحمن بن عوف « أنها استحاضت فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تغتسل لكل صلاة » وهذا الحديث هكذا أسنده إسحاق عن الزهرى ، وأما سائر أصحاب الزهرى فإنما رووا عنه : أنها استحيضت ، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « إِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ وَلَيْسَتْ بِالحَيْضَةِ » وأمرها أن تغتسل وتصلى ، فكانت تغتسل لكل صلاة على أن ذلك هو الذى فهمت منه ، لا أن ذلك منقول من لفظه عليه الصلاة والسلام ، ومن هذا الطريق خرجه البخارى . وأما الثالث فحديث أسماء بنت عميس « أنها قالت : يا رسول الله إن فاطمة ابنة أبى حبيش استحيضت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لِتَغْتَسِلْ لِلظُّهْرِ وَالعَصْرِ غُسْلاً وَاحِداً ، وللمَغْرِبِ والعِشاءِ غُسْلاً وَاحِداً ، وَتَغْتَسِلْ لِلفَجْرِ وَتَتَوَضَّأُ فيما بَيْنَ ذلك » خرجه أبو داود ، وصححه أبو محمد بن حزم . وأما الرابع فحديث حمنة ابنة جحش ، وفيه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خيرها بين أن تصلى الصلوات بطهر واحد عند ماترى أنه قد انقطع دم الحيض ، وبين أن تغتسل فى اليوم والليلة ثلاث مرات » على حديث أسماء بنت عميس ، إلا أن هنالك ظاهره على الوجوب وهنا على التخيير ، فلما اختلفت ظواهر هذه الأحاديث ذهب الفقهاء فى تأويلها أربعة مذاهب : مذهب النسخ ، ومذهب الترجيح ، ومذهب الجمع ، ومذهب البناء ، والفرق بين الجمع والبناء أن البانى ليس يرى أن هنالك تعارضا فيجمع بين الحديثين ؛ وأما الجامع فهو يرى أن هنالك تعارضا فى الظاهر ، فتأمل هذا ، فإنه فرق بين . أما من ذهب مذهب الترجيح فمن أخذ بحديث فاطمة ابنة حبيش لمكان الاتفاق على صحته عمل على ظاهره ، أعنى من أنه لم يأمرها صلى الله عليه وسلم أن تغتسل لكل صلاة ولا أن تجمع بين الصلوات بغسل واحد ، ولا بشىء من تلك المذاهب ، وإلى هذا ذهب مالك وأبو حنيفة والشافعى وأصحاب هؤلاء وهم الجمهور ، ومن صحت عنده من هؤلاء الزيادة الواردة فيه ، وهو الأمر بالوضوء لكل صلاة أوجب ذلك عليها ، ومن لم تصح عنده

لم يوجب ذلك عليها ، وأما من ذهب مذهب البناء فقال : إنه ليس بين حديث فاطمة وحديث أم حبيبة الذى من رواته ابن إسحاق تعارض أصلا ، وأن الذى فى حديث أم حبيبة من ذلك زيادة على ما فى حديث فاطمة ، فإن حديث فاطمة إنما وقع الجواب فيه عن السؤال ، هل ذلك الدم حيض يمنع الصلاة أم لا ؟ فأخبرها عليه الصلاة والسلام أنها ليست بحيضة تمنع الصلاة ولم يخبرها فيه بوجوب الطهر أصلا لكل صلاة ولا عند انقطاع دم الحيض ؛ وفى حديث أم حبيبة أمرها بشىء واحد ، وهو التطهر لكل صلاة ، لكن للجمهور أن يقولوا إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ، فلو كان واجبا عليها الطهر لكل صلاة لأخبرها بذلك ، ويبعد أن يدعى مدع أنها كانت تعرف ذلك مع أنها كانت تجهل الفرق بين الاستحاضة والحيض . وأما تركه عليه الصلاة والسلام إعلامها بالطهر لواجب عليها عند انقطاع دم الحيض ، فمضمن فى قوله « إنها ليست بالحيضة » لأنه كان معلوما من سنته عليه الصلاة والسلام أن انقطاع الحيض يوجب الغسل ، فإذا إنما لم يخبرها بذلك لأنها كانت عالمة به . وليس الأمر كذلك فى وجوب الطهر لكل صلاة إلا أن يدعى مدع أن هذه الزيادة لم تكن قبل ثابتة وثبتت بعد . فيتطرق إلى ذلك المسئلة المشهورة . هل الزيادة نسخ أم لا ؟ وقد روى فى بعض طرق حديث فاطمة أمره عليه الصلاة والسلام لها بالغسل ، فهذا هو حال من ذهب مذهب الترجيح ومذهب البناء . وأما من ذهب مذهب النسخ فقال : إن حديث أسماء بنت عميس ناسخ لحديث أم حبيبة ، واستدل على ذلك بما روى عن عائشة « أن سهلة بنت سهيل استحيضت وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرها بالغسل عند كل صلاة ، فلما جهدها ذلك أمرها أن تجمع بين الظهر والعصر فى غسل واحد والمغرب والعشاء فى غسل واحد وتغتسل ثالثا للصبح » وأما الذين ذهبوا مذهب الجمع فقالوا : إن حديث فاطمة ابنة حبيش محمول على التى تعرف أيام الحيض من أيام الاستحاضة ، وحديث أم حبيبة محمول على التى لا تعرف ذلك ، فأمرت بالطهر فى كل وقت احتياطا للصلاة ، وذلك أن هذه إذا قامت إلى الصلاة يحتمل أن تكون طهرت فيجب عليها أن تغتسل لكل صلاة . وأما حديث أسماء ابنة عميس فمحمول على التى لا يتميز لها أيام الحيض من أيام الاستحاضة ، إلا أنه قد ينقطع عنها فى أوقات فهذه إذا انقطع عنها الدم

وجب عليها أن تغتسل وتصلى بذلك الغسل صلاتين . وهنا قوم ذهبوا مذهب التخيير بين حديثى أم حبيبة وأسماء واحتجوا لذلك بحديث حمنة بنت جحش وفيه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خيرها » وهؤلاء منهم من قال : إن المخيرة هى التى لاتعرف أيام حيضتها . ومنهم من قال : بل هى المستحاضة على الإطلاق عارفة كانت أو غير عارفة ، وهذا هو قول خامس فى المسئلة ، إلا أن الذى فى حديث حمنة ابنة جحش إنما هو التخيير بين أن تصلى الصلوات كلها بطهر واحد ، وبين أن تتطهر فى اليوم والليلة ثلاث مرات . وأما من ذهب إلى أن الواجب أن تطهر فى كل يوم مرة واحدة ، فلعله إنما أوجب ذلك عليها لمكان الشك ولست أعلم فى ذلك أثرا .

(المسئلة الخامسة) اختلف العلماء فى جواز وطء المستحاضة على ثلاثة أقوال : فقال قوم : يجوز وطؤها ، وهو الذى عليه فقهاء الأمصار ، وهو مروى عن ابن عباس وسعيد بن المسيب وجماعة من التابعين . وقال قوم ليس يجوز وطؤها ، وهو مروى عن عائشة ، وبه قال النخعى والحكم. وقال قوم : لايأتيها زوجها إلا أن يطول ذلك بها ، وبهذا القول قال أحمد ابن حنبل . وسبب اختلافهم هل إباحة الصلاة لها هى رخصة لمكان تأكيد وجوب الصلاة ، أم إنما أبيحت لها الصلاة لأن حكمها حكم الطاهر ؟ فمن رأى أن ذلك رخصة لم يجز لزوجها أن يطأها ، ومن رأى أن ذلك لأن حكمها حكم الطاهر أباح لها ذلك ، وهى بالجملة مسئلة مسكوت عنها . وأما التفريق بين الطول ولا طول فاستحسان .

كتاب التيمم

والقول المحيط بأصول هذا الكتاب يشتمل بالجملة على سبعة أبواب : الباب الأول فى معرفة الطهارة التى هذه الطهارة بدل منها . الثانى : معرفة من تجوز له هذه الطهارة . الثالث : فى معرفة شروط جواز هذه الطهارة . الرابع : فى صفة هذه الطهارة . الخامس : فيما تصنع به هذه الطهارة . السادس : فى نواقض الطهارة . السابع : فى الأشياء التى هذه الطهارة شرط فى صحتها أو فى استباحتها .

الباب الأول فى معرفة الطهارة التى هذه الطهارة بدل منها

اتفق العلماء على أن هذه الطهارة هى بدل من الطهارة الصغرى ، واختلفوا فى الكبرى ، فروى عن عمر وابن مسعود أنهما كانا لايريانها بدلا من الكبرى ، وكان على وغيره من الصحابة يرون أن التيمم يكون بدلا من الطهارة الكبرى ، وبه قال عامة الفقهاء . والسبب فى اختلافهم الاحتمال الوارد فى آية التيمم ، وأنه لم تصح عندهم الآثار الواردة بالتيمم للجنب ، أما الاحتمال الوارد فى الآية فلأن قوله تعالى ـ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا ـ يحتمل أن يعود الضمير الذى فيه على المحدث حدثا أصغر فقط ، ويحتمل أن يعود عليهما معا ، لكن من كانت الملامسة عنده فى الآية الجماع فالأظهر أنه عائد عليهما معا ، ومن كانت الملامسة عنده هى اللمس باليد ، أعنى فى قوله تعالى ـ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ ـ فالأظهر أنه إنما يعود الضمير عنده على المحدث حدثا أصغر فقط ، إذ كانت الضمائر إنما يحمل أبدا عودها على أقرب مذكور إلا أن يقدر فى الآية تقديما وتأخيرا حتى يكون تقديرها هكذا يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ، أو جاء أحد منكم من الغائط ، أو لامستم النساء ، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ، وإن كنتم جنبا فاطهروا : وإن كنتم مرضى أو على سفر فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا . ومثل هذا ليس ينبغى أن يصار إليه إلا بدليل ، فإن التقديم والتأخير مجاز وحمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز ، وقد يظن أن فى الآية شيئا يقتضى تقديما وتأخيرا ، وهو أن حملها على ترتيبها يوجب أن المرض والسفر حدثان ، لكن هذا لايحتاج إليه إذا قدرت أو ههنا بمعنى الواو ، وذلك موجود فى كلام العرب فى مثل قول الشاعر :

وكان سيان أن لايسرحوا نعما أو يسرحوه بها واغبرت السرح

فإنه إنما يقال : سيان زيد وعمرو . وهذا هو أحد الأسباب التى أوجبت الخلاف فى هذه المسئلة . وأما ارتيابهم فى الآثار التى وردت فى هذا المعنى فبين مما خرجه البخارى ومسلم : أن رجلا أتى عمر رضى الله عنه فقال :

أجنبت فلم أجد الماء ، فقال : لاتصلّ ، فقال عمار : أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت فى سرية فأجنبنا فلم نجد الماء ، فأما أنت فلم تصل ، وأما أنا فتمعكت فى التراب فصليت ؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدَيْكَ ثُمَّ تَنْفُخَ فِيهِمَا ثُمَّ تَمْسَحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَكَفَّيْكَ ؛ فقال عمر : اتق الله يا عمارُ ؛ فقال : إن شئت لم أحدّث به » وفى بعض الروايات : أنه قال له عمر : نوليك ما توليت وخرّج مسلم عن شقيق قال : كنت جالسا مع عبد الله بن مسعود وأبى موسى فقال أبو موسى : يا أبا عبد الرحمن أرأيت لو أن رجلا أجنب فلم يجد الماء شهرا كيف يصنع بالصلاة ؟ فقال عبد الله لأبى موسى : لايتيمم وإن لم يجد الماء شهرا ، فقال أبوموسى : فكيف بهذه الآية فى سورة المائدة ـ فَلَمْ تَجِدوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّبا ـ فقال عبد الله : لو رخص لهم فى هذه الآية لأوشك إذا برد عليهم الماء أن يتيمموا بالصعيد ، فقال أبوموسى لعبد الله ألم تسمع لقول عمار ؟ وذكر له الحديث المتقدم ، فقال له عبد الله : ألم تر عمر لم يقنع بقول عمار ؟ لكن الجمهور رأوا أن ذلك قد ثبت من حديث عمار وعمران بن الحصين . خرجهما البخارى ، وإن نسيان عمر ليس مؤثرا فى وجوب العمل بحديث عمار ؛ وأيضا فإنهم استدلوا بجواز التيمم للجنب والحائض بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « جُعِلَتْ لِىَ الأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً » . وأما حديث عمران بن الحصين فهو « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا معتزلا لم يصل مع القوم فقال : يا فُلانُ أما يَكْفِيكَ أنْ تُصَلِّىَ مَعَ القَوْمِ ؟ فقال : يا رسول الله أصابتنى جنابة ولا ماء ، فقال عليه الصلاة والسلام : عَلَيْكَ بالصَّعِيدِ فإنَّهُ يَكْفِيكَ » ولموضع هذا الاحتمال اختلفوا : هل لمن ليس عنده ماء أن يطأ أهله أم لايطؤها ؟ أعنى من يجوّز للجنب التيمم .

الباب الثانى فى معرفة من تجوز له الطهارة

وأما من تجوز له هذه الطهارة ، فأجمع العلماء أنها تجوز لاثنين : للمريض

وللمسافر إذا عدما الماء . واختلفوا فى أربع : المريض يجد الماء ويخاف من استعماله ، وفى الحاضر يعدم الماء ، وفى الصحيح المسافر يجد الماء فيمنعه من الوصول إليه خوف . وفى الذى يخاف من استعماله من شدة البرد . فأما المريض الذى يجد الماء ويخاف من استعماله . فقال الجمهور : يجوز التيمم له ؛ وكذلك الصحيح الذى يخاف الهلاك أو المرض الشديد من برد الماء . وكذلك الذى يخاف من الخروج إلى الماء . إلا أن معظمهم أوجب عليه الإعادة إذا وجد الماء . وقال عطاء : لايتيمم المريض ولا غير المريض إذا وجد الماء . وأما الحاضر الصحيح الذى يعدم الماء . فذهب مالك والشافعى إلى جواز التيمم له . وقال أبو حنيفة : لايجوز التيمم للحاضر الصحيح وإن عدم الماء . وسبب اختلافهم فى هذه المسائل الأربع التى هى قواعد هذا الباب : أما فى المريض الذى يخاف من استعمال الماء . فهو اختلافهم : هل فى الآية محذوف مقدر فى قوله تعالى « وإنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أوْ عَلَى سَفَرٍ » . فمن رأى أن فى الآية حذفا وأن تقدير الكلام وإن كنتم مرضى لاتقدرون على استعمال الماء . وأن الضمير فى قوله تعالى « فلم تجدوا ماء » إنما يعود على المسافر فقط أجاز التيمم للمريض الذى يخاف من استعمال الماء . ومن رأى أن الضمير فى « فلم تجدوا ماء » يعود على المريض والمسافر معا وأنه ليس فى الآية حذف لم يجز للمريض إذا وجد الماء التيمم . وأما سبب اختلافهم فى الحاضر الذى يعدم الماء . فاحتمال الضمير الذى فى قوله تعالى « فلم تجدوا ماء » أن يعود على أصناف المحدثين : أعنى الحاضرين والمسافرين . أو على المسافرين فقط . فمن رآه عائدا على جميع أصناف المحدثين أجاز التيمم للحاضرين . ومن رآه عائدا على المسافرين فقط أو على المرضى والمسافرين لم يجز التيمم للحاضر الذى عدم الماء . وأما سبب اختلافهم فى الخائف من الخروج إلى الماء . فاختلافهم فى قياسه على من عدم الماء . وكذلك اختلافهم فى الصحيح يخاف من برد الماء . السبب فيه هو اختلافهم فى قياسه على المريض الذى يخاف من استعمال الماء . وقد رجح مذهبهم القائلون بجواز التيمم للمريض بحديث جابر فى المجروح الذى اغتسل فمات . فأجاز عليه الصلاة والسلام المسح له وقال « قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللهُ » وكذلك رجحوا أيضا قياس الصحيح الذى يخاف

من برد المـاء على المريض بمـا روى أيضا فى ذلك عن عمرو بن العاص أنه أجنب فى ليلة باردة ، فتيمم وتلا قول الله تعالى ـ ولاتَقْتُلُوا أنْفُسَكُمْ إنَّ اللهَ كانَ بِكُمْ رَحِيما ـ فذكر ذلك للنبى عليه الصلاة والسلام فلم يعنف .

الباب الثالث فى معرفة شروط جواز هذه الطهارة

وأما معرفة شروط هذه الطهارة ، فيتعلق بها ثلاث مسائل قواعد : إحداها : هل النية من شرط هذه الطهارة أم لا ؟ . والثانية : هل الطلب شرط فى جواز التيمم عند عدم المـاء أم لا ؟ والثالثة : هل دخول الوقت شرط فى جواز التيمم أم لا ؟ .

(أما المسئلة الأولى) فالجمهور على أن النية فيها شرط لكونها عبادة غير معقولة المعنى ، وشذ زفر فقال : إن النية ليست بشرط فيها ، وأنها لاتحتاج إلى نية ، وقد روى ذلك أيضا عن الأوزاعى والحسن بن حى وهو ضعيف .

(وأما المسئلة الثانية) فإن مالكا رضى الله عنه اشترط الطلب وكذلك الشافعى ، ولم يشترطه أبو حنيفة . سبب اختلافهم فى هذا هو هل يسمى من لم يجد المـاء دون طلب غير واجد للماء أم ليس يسمى غير واجد للماء إلا إذا طلب المـاء فلم يجده ؟ لكن الحق فى هـذا أن يعتقد أن المتيقن لعـدم المـاء إما بطلب متقدم وإما بغير ذلك هو عادم للماء ، وأما الظان فليس بعادم للماء ، ولذلك يضعف القول بتكرر الطلب الذى فى المذهب فى المكان الواحد بعينه ويقوى اشتراطه ابتداء إذا لم يكن هنالك علم قطعى بعدم المـاء .

(وأما المسئلة الثالثة) وهو اشتراط دخول الوقت فمنهم من اشترطه وهو مذهب الشافعى ومالك ، ومنهم من لم يشترطه ، وبه قال أبو حنيفة وأهل الظاهر وابن شعبان من أصحاب مالك . وسبب اختلافهم هو : هل ظاهر مفهوم آية الوضوء يقتضى أن لايجوز التيمم والوضوء إلا عند دخول الوقت لقوله تعالى ـ يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا إذَا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ ـ الآية ، فأوجب الوضوء والتيمم عند وجوب القيام إلى الصلاة ، وذلك إذا دخل الوقت ، فوجب لهذا أن يكون حكم الوضوء والتيمم فى هذا حكم الصلاة ، أعنى أنه كما أن الصلاة من شرط صحتها الوقت ، كذلك من شروط صحة الوضوء

والتيمم الوقت ، إلا أن الشرع خصص الوضوء من ذلك ، فبقى التيمم على أصله أم ليس يقتضى هذا ظاهر مفهوم الآية ، وأن تقدير قوله تعالى - يا أيها الذين آمنو إذا قمتم إلى الصلاة - أى إذا أردتم القيام إلى الصلاة ، وأيضا فإنه لو لم يكن هنالك محذوف لما كان يفهم من ذلك إلا إيجاب الوضوء والتيمم عند وجوب الصلاة فقط ، لأنه لايجزئ إن وقع قبل الوقت إلا أن يقاسا على الصلاة ، فلذلك الأولى أن يقال فى هذا إن سبب الخلاف فيه هو قياس التيمم على الصلاة ، لكن هذا يضعف ، فإن قياسه على الوضوء أشبه ، فتأمل هذه المسئلة فإنها ضعيفة ، أعنى من يشترط فى صحته دخول الوقت ويجعله من العبادات المؤقتة ، فإن التوقيت فى العبادة لايكون إلا بدليل سمعى ، وإنما يسوغ القول بهذا إذا كان على رجاء من وجود الماء قبل دخول الوقت فيكون هذا ليس من باب أن هذه العبادة مؤقتة ، لكن من باب أنه ليس ينطلق اسم الغير واجد للماء إلا عند دخول وقت الصلاة ، لأنه ما لم يدخل وقتها أمكن أن يطرأ هو على الماء ، ولذلك اختلف المذهب متى يتيمم ؟ ، هل فى أول الوقت أو فى وسطه أو فى آخره ؟ لكن ههنا مواضع يعلم قطعا أن الإنسان ليس بطارئ على الماء فيها قبل دخول الوقت ، ولا الماء بطارئ عليه . وأيضا فإن قدرنا طروّ الماء فليس يجب عليه إلا نقض التيمم فقط لامنع صحته ، وتقدير الطرو هو ممكن فى الوقت وبعده ، فلم جعل حكمه قبل الوقت خلاف حكمه فى الوقت أعنى أنه قبل الوقت يمنع انعقاد التيمم ، وبعد دخول الوقت لايمنعه ، وهذا كله لاينبغى أن يصار إليه إلا بدليل سمعى ، ويلزم على هذا أن لايجوز التيمم إلا فى آخر الوقت فتأمله .

الباب الرابع فى صفة هذه الطهارة

وأما صفة هذه الطهارة ، فيتعلق بها ثلاث مسائل هى قواعد هذا الباب .

(المسئلة الأولى) اختلف الفقهاء فى حد الأيدى التى أمر الله بمسحها فى التيمم فى قوله - فامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وأيْدِيكُم مِنهُ - على أربعة أقوال : القول الأول : أن الحد الواجب فى ذلك هو الحد الواجب بعينه فى الوضوء ، وهو إلى المرافق ، وهو مشهور المذهب ، وبه قال فقهاء الأمصار . والقول

الثانى : أن الفرض هو مسح الكف فقط ، وبه قال أهل الظاهر وأهل الحديث .
والقول الثالث : الاستحباب إلى المرفقين ، والفرض الكفان ، وهو مروى عن مالك . والقول الرابع : أن الفرض إلى المناكب ، وهو شاذ روى عن الزهرى ومحمد بن مسلمة . والسبب فى اختلافهم اشتراك اسم اليد فى لسان العرب ، وذلك أن اليد فى كلام العرب يقال على ثلاثة معان : على الكف فقط وهو أظهرها استعمالا ، ويقال على الكف والذراع ، ويقال على الكف والساعد والعضد . والسبب الثانى اختلاف الآثار فى ذلك ، وذلك أن حديث عمار المشهور فيه من طرقه الثابتة « إنما يكفيك أن تضرب بيدك ثم تنفخ فيها ثم تمسح بها وجهك وكفيك » . وورد فى بعض طرقه أنه قال له عليه الصلاة والسلام « وأن تمسح بيديك إلى المرفقين » . وروى أيضا عن ابن عمر أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « التَّيَمُّمُ ضَرْبَتَانِ : ضَرْبَةٌ للوَجْهِ ، وَضَرْبَةٌ لليَدَيْنِ إلى المِرْفَقَيْنِ » وروى أيضا من طريق ابن عباس ومن طريق غيره ؛ فذهب الجمهور إلى ترجيح هذه الأحاديث على حديث عمار الثابت من جهة عضد القياس لها : أعنى من جهة قياس التيمم على الوضوء وهو بعينه حملهم على أن عدلوا بلفظ اسم اليد عن الكف الذى هو فيه أظهر إلى الكف والساعد ، ومن زعم أنه ينطلق عليهما بالسواء ، وأنه ليس فى أحدهما أظهر منه فى الثانى فقد أخطأ ، فإن اليد وإن كانت اسما مشتركا فهى فى الكف حقيقة ، وفيما فوق الكف مجاز ، وليس كل اسم مشترك هو مجمل ، وإنما المشترك المجمل الذى وضع من أول أمره مشتركا ، وفى هذا قال الفقهاء إنه لا يصح الاستدلال به ، ولذلك ما نقول إن الصواب هو أن يعتقد أن الفرض إنما هو الكفان فقط ، وذلك أن اسم اليد لا يخلو أن يكون فى الكف أظهر منه فى سائر الأجزاء أو يكون دلالته على سائر أجزاء الذراع والعضد بالسواء ، فإن كان أظهر فيجب المصير إلى الأخذ بالأثر الثابت ، فأما أن يغلب القياس ههنا على الأثر فلا معنى له ، ولا أن ترجح به أيضا أحاديث لم تثبت بعد ، فالقول فى هذه المسئلة بين من الكتاب والسنة فتأمله . وأما من ذهب إلى الآباط فإنما ذهب إلى ذلك ، لأنه قد روى فى بعض طرق حديث عمار أنه قا

« تيممنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمسحنا بوجوهنا وأيدينا إلى المناكب » . ومن ذهب إلى أن يحمل تلك الأحاديث على الندب وحديث عمار على الوجوب فهو مذهب حسن إذ كان الجمع أولى من الترجيح عند أهل الكلام الفقهى ، إلا أن هذا إنما ينبغى أن يصار إليه إن صحت تلك الأحاديث .

(المسئلة الثانية) اختلف العلماء فى عدد الضربات على الصعيد للتيمم ، فمنهم من قال واحدة ، ومنهم من قال اثنتين ، والذين قالوا اثنتين منهم من قال : ضربة للوجه وضربة لليدين ، وهم الجمهور ، وإذا قلت الجمهور فالفقهاء الثلاثة معدودون فيهم : أعنى مالكا والشافعى وأبا حنيفة . ومنهم من قال : ضربتان لكل واحد منهما : أعنى لليد ضربتان وللوجه ضربتان ؛ والسبب فى اختلافهم أن الآية مجملة فى ذلك والأحاديث متعارضة ، وقياس التيمم على الوضوء فى جميع أحواله غير متفق عليه ، والذى فى حديث عمار الثابت من ذلك إنما هو ضربة واحدة للوجه والكفين معا ، لكن ههنا أحاديث فيها ضربتان ، فرجح الجمهور هذه الأحاديث لمكان قياس التيمم على الوضوء .

(المسئلة الثالثة) اختلف الشافعى مع مالك وأبى حنيفة وغيرهما فى وجوب توصيل التراب إلى أعضاء التيمم ، فلم ير ذلك أبو حنيفة واجبا ولا مالك ؛ ورأى ذلك الشافعى واجبا . وسبب اختلافهم الاشتراك الذى فى حرف « من » فى قوله تعالى ـ فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ـ وذلك أن من قد ترد للتبعيض ، وقد ترد لتمييز الجنس ، فمن ذهب إلى أنها ههنا للتبعيض أوجب نقل التراب إلى أعضاء التيمم . ومن رأى أنها لتمييز الجنس قال : ليس النقل واجبا . والشافعى إنما رجح حملها على التبعيض من جهة قياس التيمم على الوضوء ، لكن يعارضه حديث عمار المتقدم لأن فيه ثم تنفخ فيها ؛ وتيمم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الحائط . وينبغى أن تعلم أن الاختلاف فى وجوب الترتيب فى التيمم ووجوب الفور فيه هو بعينه اختلافهم فى ذلك فى الوضوء وأسباب الخلاف هنالك هى أسبابه هنا فلا معنى لإعادته .

الباب الخامس فيما تصنع به هذه الطهارة

وفيه مسئلة واحدة ، وذلك أنهم اتفقوا على جوازها بتراب الحرث الطيب ، واختلفوا فى جواز فعلها بما عدا التراب من أجزاء الأرض المتولدة عنها كالحجارة ، فذهب الشافعى إلى أنه لايجوز التيمم إلا بالتراب الخالص وذهب مالك وأصحابه إلى أنه يجوز التيمم بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها فى المشهور عنه الحصا والرمل والتراب . وزاد أبوحنيفة فقال : وبكل ما يتولد من الأرض من الحجارة مثل النورة والزرنيخ والجص والطين والرخام . ومنهم من شرط أن يكون التراب على وجه الأرض وهم الجمهور . وقال أحمد بن حنبل : يتيمم بغبار الثوب واللبد . والسبب فى اختلافهم شيئان : أحدهما اشتراك اسم الصعيد فى لسان العرب ، فإنه مرة يطلق على التراب الخالص ، ومرة يطلق على جميع أجزاء الأرض الظاهرة ، حتى أن مالكا وأصحابه حملهم دلالة اشتقاق هذا الاسم أعنى الصعيد أن يجيزوا فى إحدى الروايات عنهم التيمم على الحشيش وعلى الثلج قالوا : لأنه يسمى صعيدا فى أصل التسمية ، أعنى من جهة صعوده على الأرض ، وهذا ضعيف . والسبب الثانى إطلاق اسم الأرض فى جواز التيمم بها فى بعض روايات الحديث المشهور ، وتقييدها بالتراب فى بعضها ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا » فإن فى بعض رواياته « جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا » وفى بعضها « جعلت لى الأرض مسجدا وجعلت لى تربتها طهورا » وقد اختلف أهل الكلام الفقهى هل يقضى بالمطلق على المقيد أو بالمقيد على المطلق ؟ والمشهور عندهم أن يقضى بالمقيد على المطلق وفيه نظر ، ومذهب أبى محمد بن حزم أن يقضى بالمطلق على المقيد ، لأن المطلق فيه زيادة معنى ، فمن كان رأيه القضاء بالمقيد على المطلق وحمل اسم الصعيد الطيب على التراب لم يجز التيمم إلا بالتراب ، ومن قضى بالمطلق على المقيد وحمل اسم الصعيد على كل ما على وجه الأرض من أجزائها أجاز التيمم بالرمل والحصى . وأما إجازة التيمم بما يتولد منها فضعيف إذ كان لايتناوله اسم الصعيد فإن أعم دلالة اسم الصعيد أن يدل على ماتدل عليه الأرض ، لأن

يدل على الزرنيخ والنورة ، ولا على الثلج والحشيش ، والله الموفق للصواب . والاشتراك الذى فى اسم الطيب أيضا من أحد دواعى الخلاف .

الباب السادس فى نواقض هذه الطهارة

وأما نواقض هذه الطهارة فإنهم اتفقوا على أنه ينقضها ماينقض الأصل الذى هو الوضوء أو الطهر ، واختلفوا من ذلك فى مسألتين : إحداهما هل ينقضها إرادة صلاة أخرى مفروضة غير المفروضة التى تيمم لها ؟ . والمسئلة الثانية هل ينقضها وجود الماء أم لا ؟ .

(أما المسئلة الأولى) فذهب مالك فيها إلى أن إرادة الصلاة الثانية تنقض طهارة الأولى ، ومذهب غيره خلاف ذلك . وأصل هذا الخلاف يدور على شيئين : أحدهما هل فى قوله تعالى ـ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ـ محذوف مقدر : أعنى إذا قمتم من النوم ، أو قمتم محدثين ، أم ليس هنالك محذوف أصلا ؟ فمن رأى أن لا محذوف هنالك قال : ظاهر الآية وجوب الوضوء أو التيمم عند القيام لكل صلاة ، لكن خصصت السنة من ذلك الوضوء فبقى التيمم على أصله ، لكن لاينبغى أن يحتج بهذا لمالك فإن مالكا يرى أن فى الآية محذوفا على ما رواه عن زيد بن أسلم فى موطئه . وأما السبب الثانى فهو تكرار الطلب عند دخول وقت كل صلاة وهذا هو ألزم لأصول مالك أعنى أن يحتج له بهذا ، وقد تقدم القول فى هذه المسئلة ، ومن لم يتكرر عنده الطلب وقدر فى الآية محذوفا لم ير إرادة الصلاة الثانية مما ينقض التيمم .

(وأما المسئلة الثانية) فإن الجمهور ذهبوا إلى أن وجود الماء ينقضها . وذهب قوم إلى أن الناقض لها هو الحدث . وأصل هذا الخلاف هل وجود الماء يرفع استصحاب الطهارة التى كانت بالتراب ، أو يرفع ابتداء الطهارة به ؟ فمن رأى أنه يرفع ابتداء الطهارة به قال : لا ينقضها إلا الحدث . ومن رأى أنه يرفع استصحاب الطهارة قال : إنه ينقضها ، فإن حد الناقض هو الرافع للاستصحاب ، وقد احتج الجمهور لمذهبهم بالحديث الثابت ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « جُعِلَتْ لِىَ الأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً ما لَمْ يَجِدِ المَاءَ » والحديث

محتمل ، فإنه يمكن أن يقال : إن قوله عليه الصلاة والسلام «مالم يجد الماء» يمكن أن يفهم منه : فإذا وجد الماء انقطعت هذه الطهارة وارتفعت ، ويمكن أن يفهم منه : فإذا وجد الماء لم تصح ابتداء هذه الطهارة ، والأقوى فى عضد الجمهور هو حديث أبى سعيد الخدري ، وفيه أنه عليه الصلاة والسلام قال « فإذَا وَجَدْتَ المَاءَ فأمِسَّهُ جِلْدَكَ » فإن الأمر محمول عند جمهور المتكلمين على الفور ، وإن كان أيضا قد يتطرق إليه الاحتمال المتقدم فتأمل هذا . وقد حمل الشافعى تسليمه أن وجود الماء يرفع هذه الطهارة أن قال : إن التيمم ليس رافعا للحدث : أى ليس مفيدا للمتيمم الطهارة الرافعة للحدث ، وإنما هو مبيح للصلاة فقط مع بقاء الحدث ، وهذا لامعنى له ، فإن الله قد سماه طهارة ، وقد ذهب قوم من أصحاب مالك هذا المذهب فقالوا : إن التيمم لايرفع الحدث ، لأنه لو رفعه لم ينقضه إلا الحدث . والجواب أن هذه الطهارة وجود الماء فى حقها هو حدث خاص بها على القول بأن الماء ينقضها ، واتفق القائلون بأن وجود الماء ينقضها على أنه ينقضها قبل الشروع فى الصلاة وبعد الصلاة ، واختلفوا هل ينقضها طروّه فى الصلاة ؟ فذهب مالك والشافعى وداود إلى أنه لاينقض الطهارة فى الصلاة ، وذهب أبوحنيفة وأحمد وغيرهما إلى أنه ينقض الطهارة فى الصلاة وهم أحفظ للأصل ، لأنه أمر غير مناسب الشرع أن يوجد شىء واحد لاينقض الطهارة فى الصلاة وينقضها فى غير الصلاة ، وبمثل هذا شنعوا على مذهب أبى حنيفة فيما يراه من أن الضحك فى الصلاة ينقض الوضوء ، مع أنه مستند فى ذلك إلى الأثر فتأمل هذه المسئلة فإنها بينة ، ولا حجة فى الظواهر التى يرام الاحتجاج بها لهذا المذهب من قوله تعالى ـ ولا تبطلو أعمالكم ـ فإن هذا لم يبطل الصلاة بإرادته وإنما أبطلها طروّ الماء كما لو أحدث .

الباب السابع

فى الأشياء التى هذه الطهارة شرط فى صحتها أو فى استباحتها

واتفق الجمهور على أن الأفعال التى هذه الطهارة شرط فى صحتها هى الأفعال التى الوضوء شرط فى صحتها من الصلاة ومس المصحف وغير ذلك ،

واختلفوا هل يستباح بها أكثر من صلاة واحدة فقط ؟ فمشهور مذهب مالك أنه لايستباح بها صلاتان مفروضتان أبدا ؛ واختلف قوله فى الصلاتين المقضيتين ، والمشهور عنه أنه إذا كانت إحدى الصلاتين فرضا والأخرى نفلا أنه إن قدم الفرض جمع بينهما ، وإن قدم النفل لم يجمع بينهما . وذهب أبو حنيفة إلى أنه يجوز الجمع بين صلوات مفروضة بتيمم واحد . وأصل هذا الخلاف هو : هل التيمم يجب لكل صلاة أم لا ؟ إما من قبل ظاهر الآية كما تقدم ، وإما من قبل وجوب تكرر الطلب ، وإما من كليهما .

كتاب الطهارة من النجس

والقول المحيط بأصول هذه الطهارة وقواعدها ينحصر فى ستة أبواب . الباب الأول : فى معرفة حكم هذه الطهارة : أعنى فى الوجوب أو فى الندب إما مطلقا وإما من جهة أنها مشترطة فى الصلاة . الباب الثانى : فى معرفة أنواع النجاسات : الباب الثالث : فى معرفة المحالّ التى يجب إزالتها عنها . الباب الرابع : فى معرفة الشىء الذى به تزال . الباب الخامس : فى صفة إزالتها فى محلّ محل . الباب السادس ؛ فى آداب الإحداث .

الباب الأول فى معرفة حكم هذه الطهارة

والأصل فى هذا الباب إما من الكتاب ، فقوله تعالى ـ وَثِيابَكَ فَطَهِّرْ ـ وإما من السنة ، فآثار كثيرة ثابتة ، منها قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ تَوَضَّأَ فلْيَسْتَنْثِر ، وَمَنْ اسْتَجْمَرَ فلْيُوتِرْ » ومنها « أمره صلى الله عليه وسلم بغسل دم الحيض من الثوب ، وأمره بصب ذنوب من ماء على بول الأعرابى » وقوله عليه الصلاة والسلام فى صاحبى القبر « إِنَّهُما لَيُعَذَّبانِ وَما يُعَذَّبانِ فى كَبِيرٍ ، أَمَّا أَحَدُهُما فَكانَ لايَسْتَنْزِهُ مِنَ البَوْلِ » واتفق العلماء لمكان هذه المسموعات على أن إزالة النجاسة مأمور بها فى الشرع واختلفوا : هل ذلك على الوجوب أو على الندب المذكور ، وهو الذى يعبر عنه بالسنة ؟ فقال قوم : إن إزالة النجاسات واجبة ، وبه قال أبو حنيفة والشافعى ، وقال قوم : إزالتها سنة مؤكدة وليست بفرض . وقال قوم :

هى فرض مع الذكر ، ساقطة مع النسيان ، وكلا هذين القولين عن مالك وأصحابه . وسبب اختلافهم فى هذه المسئلة راجع إلى ثلاثة أشياء : أحدها اختلافهم فى قوله تبارك وتعالى ـ وثيابك فطهر ـ هل ذلك محمول على الحقيقة أو محمول على المجاز؟. والسبب الثانى تعارض ظواهر الآثار فى وجوب ذلك ، والسبب الثالث اختلافهم فى الأمر والنهى الوارد لعلة معقولة المعنى ، هل تلك العلة المفهومة من ذلك الأمر أوالنهى ، قرينة تنقل الأمر من الوجوب إلى الندب ، والنهى من الحظر إلى الكراهة ؟ أم ليست قرينة ؟ وأنه لا فرق فى ذلك بين العبادة المعقولة وغير المعقولة ، وإنما صار من صار إلى الفرق فى ذلك لأن الأحكام المعقولة المعانى فى الشرع أكثرها هى من باب محاسن الأخلاق أو من باب المصالح ، وهذه فى الأكثر هى مندوب إليها ، فمن حمل قوله تعالى ـ وثيابك فطهر ـ على الثياب المحسوسة قال : الطهارة من النجاسة واجبة . ومن حملها على الكناية عن طهارة القلب لم ير فيها حجة . وأما الآثار المتعارضة فى ذلك ، فمنها حديث صاحبى القبر المشهور ، وقوله فيهما صلى الله عليه وسلم « إنهما ليعذبان ، وما يعذبان فى كبير : أما أحدهما فكان لا يستنزه من بوله » فظاهر هذا الحديث يقتضى الوجوب ، لأن العذاب لا يتعلق إلا بالواجب ، وأما المعارض لذلك فما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام من أنه رمى عليه وهو فى الصلاة سلا جزور بالدم والفرث فلم يقطع الصلاة . وظاهر هذا أنه لو كانت إزالة النجاسة واجبة كوجوب الطهارة من الحدث لقطع الصلاة ومنها ما روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام كان فى صلاة من الصلوات يصلى فى نعليه ، فطرح نعليه ، فطرح الناس لطرحه نعليه ، فأنكر ذلك عليهم عليه الصلاة والسلام وقال « إِنَّمَا خَلَعْتُهَا لأَنَّ جِبْرِيلَ أَخْبَرَنِى أَنَّ فِيهَا قَذَرًا » فظاهر هذا أنه لو كانت واجبة لما بنى على ما مضى من الصلاة ، فمن ذهب فى هذه الآثار مذهب ترجيح الظواهر قال إما بالوجوب إن رجح ظاهر حديث الوجوب ، أو بالندب إن رجح ظاهر حديثى الندب ، أعنى الحديثين اللذين يقتضيان أن إزالتها من باب الندب المؤكد . ومن ذهب مذهب الجمع ، فمنهم من قال هى فرض مع الذكر والقدرة ، ساقطة مع النسيان وعدم القدرة . ومنهم من قال هى فرض مطلقا وليست من شروط صحة الصلاة

وهى قول رابع فى المسئلة وهو ضعيف ، لأن النجاسة إنما تزال فى الصلاة ، وكذلك من فرق بين العبادة المعقولة المعنى وبين الغير معقولته ، أعنى أنه جعل الغير معقولة آكد فى باب الوجوب فرق بين الأمر الوارد فى الطهارة من الحدث ، وبين الأمر الوارد فى الطهارة من النجس ، لأن الطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة ، وذلك من محاسن الأخلاق . وأما الطهارة من الحدث فغير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك من صلاتهم فى النعال مع أنها لاتنفك من أن يوطأ بها النجاسات غالبا ، وما أجمعوا عليه من العفو عن اليسير فى بعض النجاسات .

الباب الثانى فى معرفة أنواع النجاسات

وأما أنواع النجاسات ، فإن العلماء اتفقوا من أعيانها على أربعة : ميتة الحيوان ذى الدم الذى ليس بمائى ، وعلى لحم الخنزير بأى سبب اتفق أن تذهب حياته ، وعلى الدم نفسه من الحيوان الذى ليس بمائى انفصل من الحى أو الميت إذا كان مسفوحا ، أعنى كثيرا ، وعلى بول ابن آدم ورجيعه ، وأكثرهم على نجاسة الخمر ، وفى ذلك خلاف عن بعض المحدثين ، واختلفوا فى غير ذلك ، والقواعد من ذلك سبع مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلفوا فى ميتة الحيوان الذى لادم له ، وفى ميتة الحيوان البحرى ، فذهب قوم إلى أن ميتة ما لادم له طاهرة ، وكذلك ميتة البحر ، وهو مذهب مالك وأصحابه ، وذهب قوم إلى التسوية بين ميتة ذوات الدم والتى لادم لها فى النجاسة ، واستثنوا من ذلك ميتة البحر ، وهو مذهب الشافعى ، إلا ما وقع الاتفاق على أنه ليس بميتة مثل دود الخل وما يتولد فى المطعومات ، وسوى قوم بين ميتة البر والبحر ، واستثنوا ميتة ما لادم له ، وهو مذهب أبى حنيفة . وسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم قوله تعالى - حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ - وذلك أنهم فيما أحسب اتفقوا أنه من باب العام أريد به الخاص ، واختلفوا أىّ خاص أريد به ، فمنهم من استثنى من ذلك ميتة البحر ومالا دم له ، ومنهم من استثنى من ذلك ميتة البحر فقط ، ومنهم من استثنى من ذلك ميتة ما لادم له فقط . وسبب اختلافهم فى هذه

المستثنيات هو سبب اختلافهم فى الدليل المخصوص . أما من استثنى من ذلك ما لادم له ، فحجته مفهوم الأثر الثابت عنه عليه الصلاة والسلام من أمره بمقل الذباب إذا وقع فى الطعام ، قالوا : فهذا يدل على طهارة الذباب وليس لذلك علة إلا أنه غير ذى دم . وأما الشافعى فعنده أن هذا خاص بالذباب لقوله عليه الصلاة والسلام « فإنَّ فى إحْدَى جناحَيْهِ دَاءً وفى الأُخْرَى دَوَاءً » ووهن الشافعى هذا المفهوم من الحديث بأن ظاهر الكتاب يقتضى أن الميتة والدم نوعان من أنواع المحرمات : أحدهما تعمل فيه التزكية وهى الميتة ، وذلك فى الحيوان المباح الأكل باتفاق ، والدم لاتعمل فيه التذكية فحكمهما مفترق ، فكيف يجوز أن يجمع بينهما حتى يقال : إن الدم هو سبب تحريم الميتة ؟ وهذا قوى كما ترى ، فإنه لو كان الدم هو السبب فى تحريم الميتة لما كانت ترتفع الحرمية عن الحيوان بالذكاة ، وتبقى حرمية الدم الذى لم ينفصل بعد عن المذكاة ، وكانت الحلية إنما توجد بعد انفصال الدم عنه لأنه إذا ارتفع السبب ارتفع المسبب الذى يقتضيه ضرورة ، لأنه إن وجد السبب والمسبب غير موجود فليس له هو سببا ، ومثال ذلك أنه إذا ارتفع التحريم عن عصير العنب وجب ضرورة أن يرتفع الإسكار إن كنا نعتقد أن الإسكار هو سبب التحريم . وأما من استثنى من ذلك ميتة البحر فإنه ذهب إلى الأثر الثابت فى ذلك من حديث جابر ، وفيه « أنهم أكلوا من الحوت الذى رماه البحر أياما وتزودوا منه ، وأنهم أخبروا بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستحسن فعلهم ، وسألهم : هل بقى منه شىء ؟ » وهو دليل على أنه لم يجوزلهم لمكان ضرورة خروج الزاد عنهم . واحتجوا أيضا بقوله عليه الصلاة والسلام « هُوَ الطَّهُورُ ماؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ » . وأما أبو حنيفة فرجح عموم الآية على هذا الأثر ، إما لأن الآية مقطوع بها ، والأثر مظنون ، وإما لأنه رأى أن ذلك رخصة لهم ، أعنى حديث جابر أو لأنه احتمل عنده أن يكون الحوت مات بسبب ، وهو رمى البحر به إلى الساحل ، لأن الميتة هو ما مات من تلقاء نفسه من غير سبب خارج ، ولاختلافهم فى هذا أيضا سبب آخر وهو احتمال عودة الضمير فى قوله تعالى ـ وَطَعَامُهُ مَتَاعا لَكُمْ وللسَّيَّارَةِ ـ

أعنى أن يعود على البحر أو على الصيد نفسه ، فمن أعاده على البحر قال طعامه هو الطافى ، ومن أعاده على الصيد قال هو الذى أحل فقط من صيد البحر ، مع أن الكوفيين أيضا تمسكوا فى ذلك بأثر ورد فيه تحريم الطافى من السمك وهو عندهم ضعيف .

(المسئلة الثانية) وكما اختلفوا فى أنواع الميتات كذلك اختلفوا فى أجزاء ما اتفقوا عليه أنه ميتة ، وذلك أنهم اتفقوا على أن اللحم من أجزاء الميتة ميتة . واختلفوا فى العظام والشعر ، فذهب الشافعى إلى أن العظم والشعر ميتة ، وذهب أبو حنيفة إلى أنهما ليسا بميتة ، وذهب مالك للفرق بين الشعر والعظم فقال : إن العظم ميتة وليس الشعر ميتة . وسبب اختلافهم هو اختلافهم فيما ينطلق عليه اسم الحياة من أفعال الأعضاء . فمن رأى أن النمو والتغذى هو من أفعال الحياة قال : إن الشعر والعظام إذا فقدت النمو والتغذى فهى ميتة . ومن رأى أنه لا ينطلق اسم الحياة إلا على الحس قال : إن الشعر والعظام ليست بميتة لأنها لا حس لها . ومن فرق بينهما أوجب للعظام الحس ولم يوجب للشعر . وفى حس العظام اختلاف ، والأمر مختلف فيه بين الأطباء ، ومما يدل على أن التغذى والنمو ليسا هما الحياة التى يطلق على عدمها اسم الميتة ، أن الجميع قد اتفقوا على أن ما قطع من البهيمة وهى حية أنه ميتة لورود ذلك فى الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام « ماقُطِعَ مِنَ البَهِيمَةِ وهىَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ » واتفقوا على أن الشعر إذا قطع من الحى أنه طاهر ، ولو انطلق اسم الميتة على من فقد التغذى والنمو لقيل فى النبات المقلوع إنه ميتة ، وذلك أن النبات فيه التغذى والنمو ، وللشافعى أن يقول إن التغذى الذى ينطلق على عدمه اسم الموت هو التغذى الموجود فى الحساس .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى الانتفاع بجلود الميتة ، فذهب قوم إلى الانتفاع بجلودها مطلقا دبغت أو لم تدبغ ، وذهب قوم إلى خلاف هذا ، وهو ألا ينتفع به أصلا ، وإن دبغت وذهب قوم إلى الفرق بين أن تدبغ وأن لا تدبغ ، ورأوا أن الدباغ مطهر لها ، وهو مذهب الشافعى وأبى حنيفة ، وعن مالك فى ذلك روايتان : إحداهما مثل قول الشافعى ، والثانية أن الدباغ لا يطهرها ،

ولكن تستعمل فى اليابسات ، والذين ذهبوا إلى أن الدباغ مطهر اتفقوا على أنه مطهر لما تعمل فيه الذكاة من الحيوان : أعنى المباح الأكل ، واختلفوا فيما لاتعمل فيه الذكاة ، فذهب الشافعى إلى أنه مطهر لما تعمل فيه الذكاة فقط ، وأنه بدل منها فى إفادة الطهارة . وذهب أبو حنيفة إلى تأثير الدباغ فى جميع ميتات الحيوان ما عدا الخنزير . وقال داود : تطهر حتى جلد الخنزير . وسبب اختلافهم تعارض الآثار فى ذلك ، وذلك أنه ورد فى حديث ميمونة إباحة الانتفاع بها مطلقا ، وذلك أن فيه أنه مر بميتة ، فقال عليه الصلاة والسلام « هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِها ؟ » وفى حديث ابن عكيم منع الانتفاع بها مطلقا ، وذلك أن فيه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب « أَلاَّ تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ ولا عَصَبٍ » قال : وذلك قبل موته بعام . وفى بعضها الأمر بالانتفاع بها بعد الدباغ والمنع قبل الدباغ ، والثابت فى هذا الباب هو حديث ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام قال « إذَا دُبِغَ الإِهَابُ فَقَدْ طَهُرَ » فلمكان اختلاف هذه الآثار اختلف الناس فى تأويلها ، فذهب قوم مذهب الجمع على حديث ابن عباس ، أعنى أنهم فرقوا فى الانتفاع بها بين المدبوغ وغير المدبوغ . وذهب قوم مذهب النسخ ، فأخذوا بحديث ابن عكيم لقوله فيه قبل موته بعام . وذهب قوم مذهب الترجيح لحديث ميمونة ، ورأوا أنه يتضمن زيادة على ما فى حديث ابن عباس ، وأن تحريم الانتفاع ليس يخرج من حديث ابن عباس قبل الدباغ ، لأن الانتفاع غير الطهارة ، أعنى كل طاهر ينتفع به ، وليس يلزم عكس هذا المعنى ، أعنى أن كل ما ينتفع به هو طاهر .

(المسئلة الرابعة) اتفق العلماء على أن دم الحيوان البرى نجس ، واختلفوا فى دم السمك ، وكذلك اختلفوا فى الدم القليل من دم الحيوان غير البحرى ، فقال قوم : دم السمك طاهر ، وهو أحد قولى مالك ومذهب الشافعى . وقال قوم : هو نجس على أصل الدماء ، وهو قول مالك فى المدونة . وكذلك قال قوم : إن قليل الدماء معفو عنه . وقال قوم : بل القليل منها والكثير حكمه واحد ، والأول عليه الجمهور . والسبب فى اختلافهم فى دم السمك

هو اختلافهم فى ميتته ، فمن جعل ميتته داخلة تحت عموم التحريم جعل دمه كذلك ، ومن أخرج ميتته أخرج دمه قياسا على الميتة ، وفى ذلك أثر ضعيف وهو قوله عليه الصلاة والسلام « أُحِلَّتْ لَنا مَيْتَتانِ وَدَمانِ الجَرادُ والحُوتُ ، والكَبِدُ والطِّحالُ » . وأما اختلافهم فى كثير الدم وقليله فسببه اختلافهم فى القضاء بالمقيد على المطلق أوبالمطلق على المقيد ، وذلك أنه ورد تحريم الدم مطلقا فى قوله تعالى ـ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ المَيْتَةُ والدَّمُ ولحْمُ الخِنْزِيرِ ـ وورد مقيدا فى قوله تعالى ـ قُلْ لاأجِدُ فِيما أُوحِيَ إلى مُحَرَّما ـ إلى قوله ـ أوْ دَمًا مَسْفُوحا أوْ لحْمَ خِنْزِيرٍ ـ فمن قضى بالمقيد على المطلق وهم الجمهور قال المسفوح هو النجس المحرم فقط ، ومن قضى بالمطلق على المقيد لأن فيه زيادة قال : المسفوح وهو الكثير ، وغير المسفوح وهو القليل ، كل ذلك حرام ، وأيد هذا بأن كل ما هو نجس لعينه فلا يتبعض .

(المسئلة الخامسة) اتفق العلماء على نجاسة بول ابن آدم ورجيعه إلا بول الصبى الرضيع ، واختلفوا فيما سواه من الحيوان ، فذهب الشافعى وأبو حنيفة إلى أنها كلها نجسة . وذهب قوم إلى طهارتها بإطلاق ، أعنى فضلتى سائر الحيوان البول والرجيع : وقال قوم : أبوالها وأرواثها تابعة للحومها ، فما كان منها لحومها محرمة فأبوالها وأرواثها نجسة محرمة ، وما كان منها لحومها مأكولة فأبوالها وأرواثها طاهرة ، ما عدا التى تأكل النجاسة ، وما كان منها مكروها فأبوالها وأرواثها مكروهة ، وبهذا قال مالك كما قال أبو حنيفة بذلك فى الأسآر . وسبب اختلافهم شيئان : أحدهما اختلافهم فى مفهوم الإباحة الواردة فى الصلاة فى مرابض الغنم ، وإباحته عليه الصلاة والسلام للعرنيين شرب أبوال الإبل وألبانها ، وفى مفهوم النهى عن الصلاة فى أعطان الإبل . والسبب الثانى اختلافهم فى قياس سائر الحيوان فى ذلك على الإنسان ، فمن قاس سائر الحيوان على الإنسان و أى أنه من باب قياس الأولى والأحرى لم يفهم من إباحة الصلاة فى مرابض الغنم طهارة أرواثها وأبوالها جعل ذلك عبادة ، ومن فهم من النهى عن الصلاة فى أعطان الإبل النجاسة وجعل إباحته للعرنيين أبوال الإبل لمكان المداواة على أصله فى إجازة ذلك قال : كل رجيع وبول

فهو نجس ، ومن فهم من حديث إباحة الصلاة فى مرابض الغنم طهارة أرواثها وأبوالها وكذلك من حديث العرنيين وجعل النهى عن الصلاة فى أعطان الإبل عبادة أو لمعنى غير معنى النجاسة ، وكان الفرق عنده بين الإنسان وبهيمة الأنعام أن فضلتى الإنسان مستقذرة بالطبع وفضلتى بهيمة الأنعام ليست كذلك جعل الفضلات تابعة للحوم والله أعلم . ومن قاس على بهيمة الأنعام غيرها جعل الفضلات كلها ما عدا فضلتى الإنسان غير نجسة ولا محرمة والمسئلة محتملة ، ولولا أنه لا يجوز إحداث قول لم يتقدم إليه أحد فى المشهور ، وإن كانت مسئلة فيها خلاف لقيل إن ما ينتن منها ويستقذر بخلاف ما لا ينتن ولا يستقذر ، وبخاصة ما كان منها رائحته حسنة لاتفاقهم على إباحة العنبر وهو عند أكثر الناس فضلة من فضلات حيوان البحر ، وكذلك المسك ، وهو فضلة دم الحيوان الذى يوجد المسك فيه فيما يذكر .

(المسئلة السادسة) اختلف الناس فى قليل النجاسات على ثلاثة أقوال : فقوم رأوا قليلها وكثيرها سواء ، وممن قال بهذا القول الشافعى . وقوم رأوا أن قليل النجاسات معفو عنه ، وحدوه بقدر الدرهم البغلى ، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة ، وشذ محمد بن الحسن فقال : إن كانت النجاسة ربع الثوب فما دونه جازت به الصلاة . وقال فريق ثالث : قليل النجاسات وكثيرها سواء إلا الدم على ما تقدم ، وهو مذهب مالك ، وعنه فى دم الحيض روايتان والأشهر مساواته لسائر الدماء . وسبب اختلافهم اختلافهم فى قياس قليل النجاسة على الرخصة الواردة فى الاستجمار للعلم بأن النجاسة هناك باقية ، فمن أجاز القياس على ذلك استجاز قليل النجاسة ، ولذلك حدوه بالدرهم قياسا على قدر المخرج ، ومن رأى أن تلك رخصة والرخص لا يقاس عليها منع ذلك . وأما سبب استثناء مالك من ذلك الدماء ، فقد تقدم . وتفصيل مذهب أبى حنيفة أن النجاسات عنده تنقسم إلى مغلظة ومخففة ، وأن المغلظة هى التى يعفى منها عن قدر الدرهم ، والمخففة هى التى يعفى منها عن ربع الثوب ، والمخففة عندهم مثل أرواث الدواب ، وما لا تنفك منه الطرق غالبا ، وتقسيمهم إياها إلى مغلظة ومخففة حسن جدا .

(المسئلة السابعة) اختلفوا فى المنى : هل هو نجس أم لا ؟ فذهبت طائفة منهم مالك وأبو حنيفة إلى أنه نجس ، وذهبت طائفة إلى أنه طاهر ، وبهذا قال الشافعى وأحمد وداود وسبب اختلافهم فيه شيئان : أحدهما اضطراب الرواية فى حديث عائشة وذلك أن فى بعضها « كنت أغسل ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المنى فيخرج إلى الصلاة وإن فيه لبقع الماء » وفى بعضها «أفركه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم » وفى بعضها « فيصلى فيه » خرّج هذه الزيادة مسلم . والسبب الثانى تردد المنى بين أن يشبه بالأحداث الخارجة من البدن ، وبين أن يشبه بخروج الفضلات الطاهرة كاللبن وغيره ، فمن جمع الأحاديث كلها بأن حمل الغسل على باب النظافة ، واستدل من الفرك على الطهارة على أصله فى أن الفرك لا يطهر نجاسة ، وقاسه على اللبن وغيره من الفضلات الشريفة لم يره نجسا ، ومن رجح حديث الغسل على الفرك وفهم منه النجاسة وكان بالأحداث عنده أشبه منه مما ليس بحدث قال : إنه نجس ، وكذلك أيضا من اعتقد أن النجاسة تزول بالفرك قال : الفرك يدل على نجاسته كما يدل الغسل وهو مذهب أبى حنيفة ، وعلى هذا فلا حجة لأولئك فى قولها فيصلى فيه ، بل فيه حجة لأبى حنيفة فى أن النجاسة تزال بغير الماء وهو خلاف قول المالكية .

الباب الثالث فى معرفة المحال التى يجب إزالتها عنها

وأما المحال التى تزال عنها النجاسات فثلاثة ولا خلاف فى ذلك : أحدها الأبدان ، ثم الثياب ، ثم المساجد ومواضع الصلاة . وإنما اتفق العلماء على هذه الثلاثة لأنها منطوق بها فى الكتاب والسنة . أما الثياب ففى قوله تعالى ـ وثيابَكَ فَطَهِّرْ ـ على مذهب من حملها على الحقيقة ، وفى الثابت من أمره عليه الصلاة والسلام بغسل الثوب من دم الحيض وصبه الماء على بول الصبى الذى بال عليه . وأما المساجد فلأمره عليه الصلاة والسلام بصب ذنوب من ماء على بول الأعرابى الذى بال فى المسجد ، وكذلك ثبت عنه عليه الصلاة والسلام « أنه أمر بغسل المذى من البدن وغسل النجاسات من المخرجين » واختلف

الفقهاء هل يغسل الذكر كله من المذى أم لا ؟ لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث على المشهور ، وقد سئل عن المذى فقال « يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَيَتَوَضَّأُ » وسبب الخلاف فيه هو : هل الواجب هو الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها ؟ فمن رأى أنه بأواخرها : أعنى بأكثر ما ينطلق عليه الاسم قال يغسل الذكر كله ، ومن رأى الأخذ بأقل ماينطلق عليه قال إنما يغسل موضع الأذى فقط قياسا على البول والمذى .

الباب الرابع فى الشىء الذى تزال به

وأما الشىء الذى به تزال ، فإن المسلمين اتفقوا على أن الماء الطاهر المطهر يزيلها من هذه الثلاثة المحال ، واتفقوا أيضا على أن الحجارة تزيلها من المخرجين ، واختلفوا فيما سوى ذلك من المائعات والجامدات التى تزيلها . فذهب قوم إلى أن ماكان طاهرا يزيل عين النجاسة مائعا كان أو جامدا فى أى موضع كانت ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه . وقال قوم : لاتزال النجاسة بما سوى الماء إلا فى الاستجمار فقط المتفق عليه ، وبه قال مالك والشافعى . واختلفوا أيضا فى إزالتها فى الاستجمار بالعظم والروث ، فمنع ذلك قوم : وأجازه بغير ذلك مما ينقى ، واستثنى مالك من ذلك ماهو مطعوم ذو حرمة كالخبز ، وقد قيل ذلك فيما فى استعماله سرف كالذهب والياقوت . وقوم قصروا الإنقاء على الأحجار فقط ، وهو مذهب أهل الظاهر . وقوم أجازوا الاستنجاء بالعظم دون الروث وإن كان مكروها عندهم . وشذ الطبرى فأجاز الاستجمار بكل طاهر ونجس . وسبب اختلافهم فى إزالة النجاسة بما عدا الماء فيما عدا المخرجين هو : هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء هو إتلاف عينها فقط فيستوى فى ذلك مع الماء كل ما يتلف عينها ؟ أم للماء فى ذلك مزيد خصوص ليس بغير الماء ، فمن لم يظهر عنده للماء مزيد خصوص قال بإزالتها بسائر المائعات والجامدات الطاهرة ، وأيد هذا المفهوم بالاتفاق على إزالتها من المخرجين بغير الماء ، وبما ورد من حديث أم سلمة أنها قالت « إنى امرأة أطيل ذيلى وأمشى فى المكان القذر ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم « يُطَهِّرُهُ مابَعْدَهُ » وكذلك بالآثار التى خرجها أبوداود فى هذا

مثل قوله عليه الصلاة والسلام « إذَا وَطِئَ أحَدُكُمْ الأذَى بِنَعْلَيْهِ فإنّ التّرابَ لَهُ طَهُورٌ » إلى غير ذلك مما روى فى هذا المعنى ؛ ومن رأى أن للماء فى ذلك مزيد خصوص منع ذلك إلا فى موضع الرخصة فقط ، وهو المخرجان . ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص المزيد الذى للماء لجئوا فى ذلك إلى أنها عبادة إذ لم يقدروا أن يعطوا فى ذلك سببا معقولا ، حتى أنهم سلموا أن الماء لايزيل النجاسة بمعنى معقول، وإنما إزالته بمعنى شرعى حكمى ، وطال الخطب والجدل بينهم : هل إزالة النجاسة بالماء عبادة أو معنى معقول خلفا عن سلف ، واطرت الشافعية إلى أن تثبت أن فى الماء قوة شرعية فى رفع أحكام النجاسات ليست فى غيره ، وإن استوى مع سائر الأشياء فى إزالة العين ، وأن المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذى اختص به الماء لإذهاب عين النجاسة ، بل قد يذهب العين ويبقى الحكم فباعدوا المقصد وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفيين أن طهارة النجاسة ليست طهارة حكمية أعنى شرعية ، ولذلك لم تحتج إلى نية ولو راموا الانفصال عنهم بأنا نرى أن للماء قوة إحالة للأنجاس والأدناس وقلعها من الثياب والأبدان ليست لغيره ، ولذلك اعتمده الناس فى تنظيف الأبدان والثياب لكان قولا جيدا وغيره بعيد ، بل لعله واجب أن يعتقد أن الشرع إنما اعتمد فى كل موضع غسل النجاسة بالماء لهذه الخاصية التى فى الماء ، ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا فى ذلك قولا هو أدخل فى المذهب الفقه الجارى على المعانى وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم ، فتأمل ذلك فإنه بين من أمرهم فى أكثر المواضع . وأما اختلافهم فى الروث فسببه اختلافهم فى المفهوم من النهى الوارد فى ذلك عنه عليه الصلاة والسلام ، أعنى أمره عليه الصلاة والسلام أن لا يستنجى بعظم ولا روث ، فمن دل عنده النهى على الفساد لم يجز ذلك ، ومن لم ير ذلك إذ كانت النجاسة معنى معقولا حمل ذلك على الكراهية ولم يعده إلى إبطال الاستنجاء بذلك ، ومن فرق بين العظام والروث فلأن الروث نجس عنده .

الباب الخامس فى صفة إزالتها

وأما الصفة التى بها تزول فاتفق العلماء على أنها غسل ومسح ونضح لورود ذلك فى الشرع وثبوته فى الآثار . واتفقوا على أن الغسل عام لجميع أنواع النجاسات ولجميع محال النجاسات . وأن المسح بالأحجار يجوز فى المخرجين ويجوز فى الخفين وفى النعلين من العشب اليابس . وكذلك ذيل المرأة الطويل اتفقوا على أن طهارته هى على ظاهر حديث أم سلمة من العشب اليابس ، واختلفوا من ذلك فى ثلاث مواضع هى أصول هذا الباب : أحدها فى النضح لأى نجاسة هو والثانى فى المسح لأى محل هو ولأى نجاسة هو بعد أن اتفقوا على ما ذكرناه . والثالث اشتراط العدد فى الغسل والمسح . أما النضح فإن قوما قالوا : هذا خاص بإزالة بول الطفل الذى لم يأكل الطعام . وقوم فرقوا بين بول الذكر فى ذلك والأنثى ، فقالوا : ينضح بول الذكر ويغسل بول الأنثى . وقوم قالوا : الغسل طهارة ما يتيقن بنجاسته ، والنضح طهارة ما شك فيه ، وهو مذهب مالك بن أنس رضى الله عنه . وسبب اختلافهم تعارض ظواهر الأحاديث فى ذلك ، أعنى اختلافهم فى مفهومها ، وذلك أن ههنا حديثين ثابتين فى النضح : أحدهما حديث عائشة « أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم ، فأتى بصبى فبال عليه ، فدعا بماء فأتبعه بوله ولم يغسله » وفى بعض رواياته « فنضحه ولم يغسله » خرجه البخارى والآخر حديث أنس المشهور حين وصف صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بيته قال : فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبث ، فنضحته بالماء . فمن الناس من صار إلى العمل بمقتضى حديث عائشة . وقال : هذا خاص ببول الصبى واستثناه من سائر البول . ومن الناس من رجح الآثار الواردة فى الغسل على هذا الحديث ، وهو مذهب مالك ، ولم ير النضح إلا الذى فى حديث أنس ، وهو الثوب المشكوك فيه على ظاهر مفهومه . وأما الذى فرق فى ذلك بين بول الذكر والأنثى ، فإنه اعتمد على ما رواه أبو داود

عن أبى السمح من قوله عليه الصلاة والسلام « يُغْسَلُ بَوْلُ الجارِيَةِ وَيُرَشُّ بَوْلُ الصَّبِيِّ » وأما من لم يفرق فإنما اعتمد قياس الأنثى على الذكر الذى ورد فيه الحديث الثابت . وأما المسح فإن قوما أجازوه فى أى محل كانت النجاسة إذا ذهب عينها على مذهب أبى حنيفة ، وكذلك الفرك على قياس من يرى أن كل ما أزال العين فقد طهر ، وقوم لم يجيزوه إلا فى المتفق عليه وهو المخرج وفى ذيل المرأة وفى الخف ، وذلك من العشب اليابس لا من الأذى غير اليابس وهو مذهب مالك ، وهؤلاء لم يعدوا المسح إلى غير المواضع التى جاءت فى الشرع ، وأما الفريق الآخر فإنهم عدوه . والسبب فى اختلافهم فى ذلك هل ما ورد من ذلك رخصة أو حكم ؟ فمن قال رخصة لم يعدها إلى غيرها : أعنى لم يقس عليها ، ومن قال هو حكم من أحكام إزالة النجاسة كحكم الغسل عداه . وأما اختلافهم فى العدد ، فإن قوما اشترطوا الإنقاء فقط فى الغسل والمسح ، وقوم اشترطوا العدد فى الاستجمار وفى الغسل ، والذين اشترطوه فى الغسل منهم من اقتصر على المحل الذى ورد فيه العدد فى الغسل بطريق السمع . ومنهم من عداه إلى سائر النجاسات . أما من لم يشترط العدد لا فى غسل ولا فى مسح فمنهم مالك وأبو حنيفة . وأما من اشترط فى الاستجمار العـدد : أعنى ثلاثة أحجار لا أقل من ذلك . فمنهم الشافعى وأهل الظاهر . وأما من اشترط العدد فى الغسل واقتصر به على محله الذى ورد فيه وهو غسل الإناء سبعا من ولوغ الكلب . فالشافعى ومن قال بقوله . وأما من عداه واشترط السبع فى غسل النجاسات ففى أغلب ظنى أن أحمد ابن حنبل منهم . وأبو حنيفة يشترط الثلاثة فى إزالة النجاسة الغير محسوسة العين أعنى الحكمية . وسبب اختلافهم فى هذا تعارض المفهوم من هذه العبادة لظاهر اللفظ فى الأحاديث التى ذكر فيها العدد . وذلك أن من كان المفهوم عنده من الأمر بإزالة النجاسة إزالة عينها لم يشترط العدد أصلا ، وجعل العدد الوارد من ذلك فى الاستجمار فى حديث سلمان الثابت الذى فيه الأمر أن لا يستنجى بأقل من ثلاثة أحجار على سبيل الاستحباب حتى يجمع بين المفهوم من الشرع والمسموع من هذه الأحاديث . وجعل العدد المشترط فى غسل الإناء من ولوغ الكلب عبادة لا لنجاسة كما تقدم من مذهب مالك . وأما

من صار إلى ظواهر هذه الآثار واستثناها من المفهوم فاقتصر بالعدد على هذه المحال التي ورد العدد فيها . وأما من رجح الظاهر على المفهوم فإنه عدى ذلك إلى سائر النجاسات . وأما حجة أبي حنيفة في الثلاثة فقوله عليه الصلاة والسلام « إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده ثلاثا قبل أن يدخلها في إنائه » .

الباب السادس في آداب الاستنجاء

وأما آداب الاستنجاء ودخول الخلاء فأكثرها محمولة عند الفقهاء على الندب ، وهي معلومة من السنة كالبعد في المذهب إذا أراد الحاجة وترك الكلام عليها ، والنهي عن الاستنجاء باليمين ، وأن لا يمس ذكره بيمينه ، وغير ذلك مما ورد في الآثار ، وإنما اختلفوا من ذلك في مسئلة واحدة مشهورة وهي استقبال القبلة للغائط والبول واستدبارها ، فإن للعلماء فيها ثلاثة أقوال: أنه لا يجوز أن تستقبل القبلة لغائط ولا بول أصلا ، ولا في موضع من المواضع. وقول إن ذلك يجوز بإطلاق . وقول إنه يجوز في المباني والمدن ولا يجوز ذلك في الصحراء وفي غير المباني والمدن . والسبب في اختلافهم هذا حديثان متعارضان ثابتان : أحدهما حديث أبي أيوب الأنصاري أنه قال عليه الصلاة والسلام « إِذَا أَتَيْتُمُ الغَائِطَ فَلا تَسْتَقْبِلوا القِبْلَةَ ولا تَسْتَدْبِرُوها ولَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا » . والحديث الثاني حديث عبد الله بن عمر أنه قال « ارتقيت على ظهر بيت أختي حفصة ، فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قاعدا لحاجته على لبنتين مستقبل الشام مستدبر القبلة » فذهب الناس في هذين الحديثين ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب الجمع . والثاني مذهب الترجيح . والثالث مذهب الرجوع إلى البراءة الأصلية إذا وقع التعارض ، وأعني بالبراءة الأصلية عدم الحكم ، فمن ذهب مذهب الجمع حمل حديث أبي أيوب الأنصاري على الصحاري وحيث لا سترة ، وحمل حديث ابن عمر على السترة ، وهو مذهب مالك . ومن ذهب مذهب الترجيح رجح حديث أبي أيوب ، لأنه إذا تعارض حديثان أحدهما فيه شرع موضوع ، والآخر موافق للأصل الذي هو عدم الحكم ولم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب أن

يصار إلى الحديث المثبت للشرع ، لأنه قد وجب العمل بنقله من طريق العدول ، وتركه الذى ورد أيضا من طريق العدول يمكن أن يكون ذلك قبل شرع ذلك الحكم ، ويمكن أن يكون بعده ، فلم يجز أن نترك شرعا وجب العمل به بظن لم نؤمر أن نوجب النسخ به إلا لو نقل أنه كان بعده ، فإن الظنون التى تستند إليها الأحكام محدودة بالشرع : أعنى التى توجب رفعها أو إيجابها ، وليست هى أىّ ظن اتفق ، ولذلك يقولون إن العمل ما لم يجب بالظن وإنما وجب بالأصل المقطوع به ، يريدون بذلك الشرع المقطوع به الذى أوجب العمل بذلك النوع من الظن ، وهذه الطريقة التى قلناها هى طريقة أبى محمد بن حزم الأندلسى ، وهى طريقة جيدة مبنية على أصول أهل الكلام الفقهى ، وهو راجع إلى أنه لايرتفع بالشك ما ثبت بالدليل الشرعى . وأما من ذهب مذهب الرجوع إلى الأصل عند التعارض فهو مبنى على أن الشك يسقط الحكم ويرفعه وأنه كلا حكم ، وهو مذهب داود الظاهرى ، ولكن خالفه أبو محمد بن حزم فى هذا الأصل مع أنه من أصحابه .
قال القاضى : فهذا هو الذى رأينا أن نثبته فى هذا الكتاب من المسائل التى ظننا أنها تجرى مجرى الأصول ، وهى التى نطق بها فى الشرع أكثر ذلك ، أعنى أن أكثرها يتعلق بالمنطوق به ، إما تعلقا قريبا ، أو قريبا من القريب ، وإن تذكرنا لشىء من هذا الجنس أثبتناه فى هذا الباب ، وأكثر ما عولت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتاب الاستذكار ، وأنا قد أبحت لمن وقع من ذلك على وهم لى أن يصلحه ، والله المعين والموفق .

كتاب الصلاة

(بسم الله الرحمن الرحيم) وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما .

الصلاة تنقسم أولا وبالجملة إلى فرض، وندب . والقول المحيط بأصول هذه العبادة ينحصر بالجملة فى أربعة أجناس : أعنى أربع جمل : الجملة الأولى : فى معرفة الوجوب وما يتعلق به . والجملة الثانية : فى معرفة شروطها الثلاث :

أعنى شروط الوجوب وشروط الصحة وشروط التمام والكمال . والجملة الثالثة : فى معرفة ماتشتمل عليه من أفعال وأقوال ، وهى الأركان . والجملة الرابعة فى قضائها ومعرفة إصلاح مايقع فيها من الخلل وجبره ، لأنه قضاء ما إذا كان استدراكا لما فات .

(الجملة الأولى) وهذه الجملة فيها أربع مسائل هى فى معنى أصول هذا الباب . المسئلة الأولى : فى بيان وجوبها . الثانية : فى بيان عدد الواجبات منها . الثالثة : فى بيان على من تجب . الرابعة : ما الواجب على من تركها متعمدا ؟ .

(المسئلة الأولى) أما وجوبها فبين من الكتاب والسنة والإجماع ، وشهرة ذلك تغنى عن تكلف القول فيه .

(المسئلة الثانية) وأما عدد الواجب منها ففيه قولان : أحدهما قول مالك والشافعى والأكثر ، وهو أن الواجب هى الخمس صلوات فقط لاغير . والثانى قول أبى حنيفة وأصحابه ، وهو أن الوتر واجب مع الخمس ، واختلافهم هل يسمى ما ثبت بالسنة واجبا أو فرضا لامعنى له ؟ . وسبب اختلافهم الأحاديث المتعارضة . أما الأحاديث التى مفهومها وجوب الخمس فقط بل هى نص فى ذلك فمشهورة وثابتة ، ومن أبينها فى ذلك ما ورد فى حديث الإسراء المشهور « أنه لما بلغ الفرض إلى خمس قال له موسى : ارجع إلى ربك فإن أمتك لاتطيق ذلك ، قال : فَرَاجَعْتُهُ ، فقال تعالى : هِىَ خَمس وهِىَ خَمْسُونَ لايُبَدَّلُ القَوْلُ لَدَىَّ » وحديث الأعرابى المشهور الذى سأل النبى عليه الصلاة والسلام عن الإسلام فقال له « خَمْسُ صَلَوَاتٍ فى اليَوْمِ واللَّيْلَةِ ، قال : هل علىَّ غيرها ؟ قال : لا ، إلاَّ أنْ تَطَوَّعَ » وأما الأحاديث التى مفهومها وجوب الوتر ، فمنها حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إنَّ اللهَ قَدْ زَادَكُمْ صَلاةً وَهِىَ الوِتْرُ فَحافِظُوا عَلَيْها » وحديث حارثة بن حذافة قال « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إنَّ اللهَ أمَرَكُمْ بِصَلاة هِىَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمْ وَهِىَ الوِتْرُ وجَعَلَها

لَكُمْ فِيما بَيْنَ صَلاةِ العِشاءِ إلى طُلُوعِ الفَجْرِ » وحديث بريدة الأسلمى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « الوِتْرُ حَقٌّ فَمَنْ لَمْ يُوتِرْ فَلَيْسَ مِنَّا » فمن رأى أن الزيادة هى نسخ ولم تقو عنده هذه الأحاديث قوة تبلغ بها أن تكون ناسخة لتلك الأحاديث الثابتة المشهورة رجح تلك الأحاديث ، وأيضا فإنه ثبت من قوله تعالى فى حديث الإسراء « إنه لايبدل القول لدىّ » وظاهره أنه لايزاد فيها ولا ينقص منها وإن كان هو فى النقصان أظهر ، والخبر ليس يدخله النسخ ، ومن بلغت عنده قوة هذه الأخبار التى اقتضت الزيادة على الخمس إلى رتبة توجب العمل أوجب المصير إلى هذه الزيادة ، لاسيما إن كان ممن يرى أن الزيادة لاتوجب نسخا ، لكن ليس هذا من رأى أبى حنيفة .

(المسئلة الثالثة) وأما على من تجب فعلى المسلم البالغ ولا خلاف فى ذلك .

(المسئلة الرابعة) وأما ما الواجب على من تركها عمدا وأمر بها فأبى أن يصليها لاجحودا لفرضها ، فإن قوما قالوا : يقتل ، وقوما قالوا : يعزر ويحبس ، والذين قالوا يقتل منهم من أوجب قتله كفرا ، وهو مذهب أحمد وإسحاق وابن المبارك ، ومنهم من أوجبه حدا وهو مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابه وأهل الظاهر ممن رأى حبسه وتعزيره حتى يصلى . والسبب فى هذا الاختلاف اختلاف الآثار ، وذلك أنه ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إلاَّ بإحْدَى ثَلاثٍ : كُفْرٍ بَعْدَ إيمانٍ ، أوْ زِنا بَعْدَ إحْصَانٍ ، أوْ قَتْلِ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ » وروى عنه عليه الصلاة والسلام من حديث بريدة أنه قال « العَهْدُ الَّذِى بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ الصَّلاةُ فَمَنْ تَرَكَها فَقَدْ كَفَرَ » وحديث جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لَيْسَ بَيْنَ العَبْدِ وَبَيْنَ الكُفْرِ — أو قال الشِّرْكِ — إلاَّ تَرْكُ الصَّلاةِ » فمن فهم من الكفر ههنا الكفر الحقيقى جعل هذا الحديث كأنه تفسير لقوله عليه الصلاة والسلام « كفر بعد إيمان » ومن فهم ههنا التغليظ والتوبيخ أى أن أفعاله أفعال كافر وأنه فى صورة كافر كما قال « لايَزْنِى الزَّانِى حِينَ يَزْنِى وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، ولا يَسْرِقُ

السَّارِق حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ » لم ير قتله كفرا . وأما من قال بقتل حدا فضعيف ولا مستند له إلا قياس شبه ضعيف إن أمكن ، وهو تشبيه الصلاة بالقتل فى كون الصلاة رأس المأمورات ، والقتل رأس المنهيات .

وعلى الجملة فاسم الكفر إنما ينطلق بالحقيقة على التكذيب ، وتارك الصلاة معلوم أنه ليس بمكذب إلا أن يتركها معتقدا لتركها هكذا ، فنحن إذن بين أحد أمرين : إما إن أردنا أن نفهم من الحديث الكفر الحقيقى يجب علينا أن نتأول أنه أراد عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة معتقدا لتركها فقد كفر ، وإما أن يحمل على اسم الكفر على غير موضوعه الأول ، وذلك على أحد معنيين : إما على أن حكمه حكم الكافر : أعنى فى القتل وسائر أحكام الكفار وإن لم يكن مكذبا ، وإما على أن أفعاله أفعال كافر على جهة التغليظ والردع له : أى أن فاعل هذا يشبه الكافر فى الأفعال ، إذ كان الكافر لا يصلى كما قال عليه الصلاة والسلام « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » وحمله على أن حكمه حكم الكافر فى أحكامه لا يجب المصير إليه إلا بدليل لأنه حكم لم يثبت بعد فى الشرع من طريق يجب المصير إليه ، فقد يجب إذا لم يدل عندنا على الكفر الحقيقى الذى هو التكذيب أن يدل على المعنى المجازى لا على معنى يوجب حكما لم يثبت بعد فى الشرع بل يثبت ضده ، وهو أنه لا يحل دمه إذ هو خارج عن الثلاث الذين نص عليهم الشرع فتأمل هذا ، فإنه بين والله أعلم . أعنى أنه يجب علينا أحد أمرين : إما أن نقدر فى الكلام محذوفا إن أردنا حمله على المعنى الشرعى المفهوم من اسم الكفر ، وإما أن نحمله على المعنى المستعار ، وأما حمله على أن حكمه حكم الكافر فى جميع أحكامه مع أنه مؤمن فشىء مفارق للأصول ، مع أن الحديث نص فى حق من يجب قتله كفرا أو حدا ، ولذلك صار هذا القول مضاهيا لقول من يكفر بالذنوب .

(الجملة الثانية فى الشروط) وهذه الجملة فيها ثمانية أبواب : الباب الأول : فى معرفة الأوقات . الثانى : فى معرفة الأذان والإقامة . الثالث : فى معرفة القبلة . الرابع : فى ستر العورة واللباس فى الصلاة . الخامس : فى اشتراط الطهارة من النجس فى الصلاة . السادس : فى تعيين المواضع التى يصلى فيها

من المواضع التى لايصلى فيها . السابع : فى معرفة الشروط التى هى شروط فى صحة الصلاة . الثامن : فى معرفة النية وكيفية اشتراطها فى الصلاة .

الباب الأول فى معرفة الأوقات

وهذا الباب ينقسم أولا إلى فصلين : الأول فى معرفة الأوقات المأمور بها . الثانى فى معرفة الأوقات المنهى عنها .

الفصل الأول فى معرفة الأوقات المأمور بها

وهذا الفصل ينقسم إلى قسمين أيضا : القسم الأول فى الأوقات الموسعة والمختارة . والثانى فى أوقات أهل الضرورة .

القسم الأول من الفصل الأول من الباب الأول من الجملة الثانية

والأصل فى هذا الباب قوله تعالى ـ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ـ اتفق المسلمون على أن للصلوات الخمس أوقاتا خمسا هى شرط فى صحة الصلاة ، وأن منها أوقات فضيلة وأوقات توسعة ، واختلفوا فى حدود أوقات التوسعة والفضيلة ، وفيه خمس مسائل :

(المسئلة الأولى) اتفقوا على أن أول وقت الظهر الذى لا تجوز قبله هو الزوال ، إلا خلافا شاذا روى عن ابن عباس ، وإلا ما روى من الخلاف فى صلاة الجمعة على ما سيأتى ، واختلفوا منها فى موضعين فى آخر وقتها الموسع وفى وقتها المرغب فيه . فأما آخر وقتها الموسع فقال مالك والشافعى وأبو ثور وداود هو أن يكون ظل كل شىء مثله . وقال أبو حنيفة : آخر الوقت أن يكون ظل كل شىء مثليه فى إحدى الروايتين عنه ، وهو عنده أول وقت العصر . وقد روى عنه أن آخر وقت الظهر هو المثل ، وأول وقت العصر المثلان ، وأن ما بين المثل والمثلين ليس يصلح لصلاة الظهر ، وبه قال صاحباه أبو يوسف ومحمد . وسبب الخلاف فى ذلك اختلاف الأحاديث وذلك أنه ورد فى إمامة جبريل أنه صلى بالنبى صلى الله عليه وسلم الظهر فى اليوم الأول حين زالت الشمس ، وفى اليوم الثانى حين كان ظل كل شىء مثله ، ثم قال : « الوقت مابين هذين » وروى عنه قال صلى الله عليه وسلم :

« إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَا سَلَفَ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلاَةِ العَصْرِ إلى غُرُوبِ الشَّمْسِ ، أُوتِيَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا حَتَّى إِذَا انْتَصَفَ النَّهَارُ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطا قِيرَاطا ، ثُمَّ أُوتِيَ أَهْلُ الإِنْجِيلِ الإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا إِلى صَلاَةِ العَصْرِ ، ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطا قِيرَاطا ، ثُمَّ أُوتِينَا القُرآنَ فَعَمِلْنَا إِلى غُرُوبِ الشَّمْسِ فَأُعْطِينَا قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ ، فقال أَهْلُ الكِتَابِ أَيْ رَبَّنَا أَعْطَيْتَ هَؤُلاءِ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ وأَعْطَيْتَنَا قِيرَاطا قِيرَاطا وَنَحْنُ كُنَّا أَكْثَرَ عَمَلاً ؟ قال الله تعالى : هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ أَجْرِكُمْ مِنْ شَيْءٍ ؟ قالوا لا ، قال : فَهُوَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ » فذهب مالك والشافعي إلى حديث إمامة جبريل ، وذهب أبو حنيفة إلى مفهوم ظاهر هذا ، وهو أنه إذا كان من العصر إلى الغروب أقصر من أول الظهر إلى العصر على مفهوم هذا الحديث ، فواجب أن يكون أول العصر أكثر من قامة ، وأن يكون هذا هو آخر وقت الظهر . قال أبو محمد بن حزم : وليس كما ظنوا وقد امتحنت الأمر فوجدت القامة تنتهي من النهار إلى تسع ساعات وكسر . قال القاضي : أنا الشاكّ في الكسر ، وأظنه قال : وثلث حجة من قال باتصال الوقتين ، أعني اتصالا لا بفصل غير منقسم قوله عليه الصلاة والسلام « لاَ يَخْرُجُ وَقْتُ صَلاَةٍ حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ أُخْرَى » وهو حديث ثابت . وأما وقتها المرغبٌ فيه والمختار فذهب مالك إلى أنه للمنفرد أول الوقت ويستحب تأخيرها عن أول الوقت قليلا في مساجد الجماعات . وقال الشافعي : أول الوقت أفضل إلا في شدة الحر . وروى مثل ذلك عن مالك . وقالت طائفة : أول الوقت أفضل بإطلاق للمنفرد والجماعة وفي الحر والبرد ، وإنما اختلفوا في ذلك لاختلاف الأحاديث ، وذلك أن في ذلك حديثين ثابتين : أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام « إِذَا اشْتَدَّ الحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلاَةِ ، فَإِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ » والثاني « أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يصلي الظهر بالهاجرة » وفي حديث خباب « أنهم شكوا إليه حر الرمضاء

فلم يشكهم » خرجه مسلم . قال زهير راوى الحديث : قلت لأبى إسحاق شيخه أفى الظهر؟ قال : نعم ، قلت : أفى تعجيلها ؟ قال : نعم ، فرجح قوم حديث الإبراد إذ هو نص ، وتأولوا هذه الأحاديث إذ ليست بنص . وقوم رجحوا هذه الأحاديث لعموم ماروى من قوله عليه الصلاة والسلام « وقد سئل : أى الأعمال أفضل ؟ قال : الصَّلاةُ لأوّلِ مِيقاتِها » والحديث متفق عليه ، وهذه الزيادة فيه ، أعنى « لأول ميقاتها » مختلف فيها .

(المسئلة الثانية) اختلفوا من صلاة العصر فى موضعين : أحدهما فى اشتراك أول وقتها مع آخر وقت صلاة الظهر . والثانى فى آخر وقتها . فأما اختلافهم فى الاشتراك فإنه اتفق مالك والشافعى وداود وجماعة على أن أول وقت العصر هو بعينه آخر وقت الظهر ، وذلك إذا صار ظل كل شىء مثله ، إلاّ أن مالكا يرى أن آخر وقت الظهر وأول وقت العصر هو وقت مشترك للصلاتين معا : أعنى بقدر ما يصلى فيه أربع ركعات . وأما الشافعى وأبو ثور وداود فآخر وقت الظهر عندهم هو الآنُ الذى هو أول وقت العصر هو زمان غير منقسم . وقال أبوحنيفة كما قلنا أول وقت العصر أن يصير ، ظل كل شىء مثليه ، وقد تقدم سبب اختلاف أبى حنيفة معهم فى ذلك . وأما سبب اختلاف مالك مع الشافعى ومن قال بقوله فى هذه فعارضة حديث جبريل فى هذا المعنى لحديث عبد الله بن عمر ، وذلك أنه جاء فى إمامة جبريل أنه صلى بالنبى عليه الصلاة والسلام الظهر فى اليوم الثانى فى الوقت الذى صلى فيه العصر فى اليوم الأول . وفى حديث ابن عمر أنه قال عليه الصلاة والسلام « وَقْتُ الظُّهْرِ ما لَمْ يَحْضُرْ وَقْتُ العَصْرِ » خرجه مسلم . فمن رجح حديث جبريل جعل الوقت مشتركا ، ومن رجح حديث عبد الله لم يجعل بينهما اشتراكا ، وحديث جبريل أمكن أن يصرف إلى حديث عبد الله من حديث عبد الله إلى حديث جبريل ، لأنه يحتمل أن يكون الراوى تجوَّز فى ذلك لقرب ما بين الوقتين ، وحديث إمامة جبريل صححه الترمذى ، وحديث ابن عمر خرجه مسلم . وأما اختلافهم فى آخر وقت العصر فعن مالك فى ذلك روايتان احداهما : أن آخر وقتها أن يصير ظل كل شىء مثليه ، وبه قال الشافعى .

والثانية أن آخر وقتها ما لم تصفر الشمس ، وهذا قول أحمد بن حنبل . وقال أهل الظاهر : آخر وقتها قبل غروب الشمس بركعة . والسبب فى اختلافهم أن فى ذلك ثلاثة أحاديث متعارضة : الظاهر أحدها حديث عبد الله بن عمر خرجه مسلم وفيه « فإذا صليتم العصر فإنه وقت إلى أن تصفر الشمس » وفى بعض رواياته « وقت العصر مالم تصفر الشمس » . والثانى حديث ابن عباس فى إمامة جبريل ، وفيه « أنه صلى به العصر فى اليوم الثانى حين كان ظل كل شىء مثليه » . والثالث حديث أبى هريرة المشهور « من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس ، فقد أدرك العصر ، ومن أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح » فمن صار إلى ترجيح حديث إمامة جبريل جعل آخر وقتها المختار المثلين (ومن صار إلى ترجيح حديث ابن عمر جعل آخر وقتها المختار اصفرار الشمس) [1] ومن صار إلى ترجيح حديث أبى هريرة قال : وقت العصر إلى أن يبقى منها ركعة قبل غروب الشمس ، وهم أهل الظاهر كما قلنا . وأما الجمهور فسلكوا فى حديث أبى هريرة وحديث ابن عمر مع حديث ابن عباس إذ كان معارضا لهما كل التعارض مسلك الجمع ، لأن حديثى ابن عباس وابن عمر تتقارب الحدود المذكورة فيهما ، ولذلك قال مالك مرة بهذا ، ومرة بذلك . وأما الذى فى حديث أ هريرة فبعيد منهما ومتفاوت فقالوا : حديث أبى هريرة إنما خرج مخرج أهل الأعذار .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى المغرب هل لها وقت موسع كسائر الصلوات أم لا ؟ فذهب قوم إلى أن وقتها واحد غير موسع . وهذا هو أشهر الروايات عن مالك وعن الشافعى . وذهب قوم إلى أن وقتها موسع وهو ما بين غروب الشمس إلى غروب الشفق . وبه قال أبوحنيفة وأحمد وأبو ثور وداود وقد روى هذا القول عن مالك والشافعى . وسبب اختلافهم فى ذلك معارضة حديث إمامة جبريل فى ذلك لحديث عبد الله بن عمر ، وذلك أن فى حديث إمامة جبريل أنه صلى المغرب فى اليومين فى وقت واحد . وفى حديث عبد الله

---

(١) مابين القوسين زائد بالنسخة المطبوعة بفاس أثبتناه لأنه من الضرورى .

« ووقت صلاة المغرب مالم يغب الشفق » فمن رجح حديث إمامة جبريل جعل لها وقتا واحدا ، ومن رجح حديث عبد الله جعل لها وقتا موسعا ، وحديث عبد الله خرجه مسلم ولم يخرج الشيخان حديث إمامة جبريل : أعنى حديث ابن عباس الذى فيه أنه صلى بالنبى عليه الصلاة والسلام عشر صلوات مفسرة الأوقات ثم قال له : الوقت ما بين هذين ، والذى فى حديث عبد الله من ذلك هو موجود أيضا فى حديث بريدة الأسلمى ، خرجه مسلم ، وهو أصل فى هذا الباب . قالوا : وحديث بريدة أولى لأنه كان بالمدينة عند سؤال السائل له عن أوقات الصلوات ، وحديث جبريل كان فى أول الفرض بمكة .

(المسئلة الرابعة) اختلفوا من وقت العشاء الآخرة فى موضعين : أحدهما فى أوله . والثانى فى آخره . أما أوله فذهب مالك والشافعى وجماعة إلى أنه مغيب الحمرة . وذهب أبوحنيفة إلى أنه مغيب البياض الذى يكون بعد الحمرة . وسبب اختلافهم فى هذه المسئلة اشتراك اسم الشفق فى لسان العرب فإنه كما أن الفجر فى لسانهم فجران كذلك الشفق شفقان : أحمر ، وأبيض . ومغيب الشفق الأبيض يلزم أن يكون بعده من أول الليل (إما بعد الفجر المستدق من آخر الليل : أعنى الفجر الكاذب ، وأما بعد الفجر الأبيض المستطير وتكون الحمرة نظير الحمرة ، فالطوالع إذًا أربعة : الفجر الكاذب والفجر الصادق . والأحمر ، والشمس ، وكذلك يجب أن تكون الغوارب ولذلك ما ذكر عن الخليل من أنه رصد الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل كذب بالقياس والتجربة [1]) . وذلك أنه لاخلاف بينهم أنه قد ثبت فى حديث بريدة وحديث إمامة جبريل أنه صلى العشاء فى اليوم الأول حين غاب الشفق . وقد رجح الجمهور مذهبهم بما ثبت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى العشاء عند مغيب القمر فى الليلة الثالثة » ورجح أبوحنيفة مذهبه بما ورد فى تأخير العشاء واستحباب تأخيره وقوله « لَوْلا أنْ أشُقَّ عَلَى أُمَّتِى لأَخَّرْتُ هَذِهِ الصَّلاةَ إلى نِصْفِ اللَّيْلِ » وأما آخر وقتها فاختلفوا

---

(١) ما بين القوسين زيادة بالنسخة المصرية غير موجودة بالنسخة الفاسية فأثبتناها كما هى اه .

فيه على ثلاثة أقوال : قول إنه ثلث الليل . وقول إنه نصف الليل وقول إنه إلى طلوع الفجر ، وبالأول : أعنى ثلث الليل . قال الشافعى وأبو حنيفة ، وهو المشهور من مذهب مالك ، وروى عن مالك القول الثانى : أعنى نصف الليل . وأما الثالث فقول داود . وسبب الخلاف فى ذلك تعارض الآثار ، ففى حديث إمامة جبريل أنه صلاها بالنبى عليه الصلاة والسلام فى اليوم الثانى ثلث الليل . وفى حديث أنس أنه قال « أخر النبى صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء إلى نصف الليل » خرجه البخارى . وروى أيضا من حديث أبى سعيد الخدرى وأبى هريرة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « لولا أن أشق على أمتى لأخرت العشاء إلى نصف الليل » وفى حديث أبى قتادة ليس التفريط فى النوم إنما التفريط أن تؤخر الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى . فمن ذهب مذهب الترجيح لحديث إمامة جبريل قال ثلث الليل ، ومن ذهب مذهب الترجيح لحديث أنس قال شطر الليل . وأما أهل الظاهر فاعتمدوا حديث أبى قتادة وقالوا هو عام وهو متأخر عن حديث إمامة جبريل فهو ناسخ ولو لم يكن ناسخا لكان تعارض الآثار يسقط حكمها ، فيجب أن يصار إلى استصحاب حال الإجماع ، وقد اتفقوا على أن الوقت يخرج لما بعد طلوع الفجر واختلفوا فيما قبل . فإنا روينا عن ابن عباس أن الوقت عنده إلى طلوع الفجر فوجب أن يستصحب حكم الوقت . إلا حيث وقع الاتفاق على خروجه وأحسب أن به قال أبو حنيفة .

(المسئلة الخامسة) واتفقوا على أن أول وقت الصبح طلوع الفجر الصادق وآخره طلوع الشمس ، إلا ما روى عن ابن القاسم وعن بعض أصحاب الشافعى من أن آخر وقتها الإسفار . واختلفوا فى وقتها المختار . فذهب الكوفيون وأبو حنيفة وأصحابه والثورى وأكثر العراقيين إلى أن الإسفار بها أفضل ، وذهب مالك والشافعى وأصحابه وأحمد بن حنبل وأبو ثور وداود إلى أن التغليس بها أفضل . وسبب اختلافهم اختلافهم فى طريقة جمع الأحاديث المختلفة الظواهر فى ذلك ، وذلك أنه ورد عنه عليه الصلاة والسلام من طريق رافع بن خديج أنه قال « أَسْفِرُوا بِالصُّبْحِ فَكُلَّمَا أَسْفَرْتُمْ فَهُوَ أَعْظَمُ لِلأَجْرِ » وروى عنه

عليه الصلاة والسلام أنه قال وقد سئل أى الأعمال أفضل ؟ قال : « الصلاة لأول ميقاتها » وثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يصلى الصبح فتنصرف النساء متلفعات بمروطهن مايعرفن من الغلس » وظاهر الحديث أنه كان عمله فى الأغلب ، فمن قال إن حديث رافع خاص وقوله « الصلاة لأول ميقاتها » عام ، والمشهور أن الخاص يقضى عن العام إذا هو استثنى من هذا العموم صلاة الصبح وجعل حديث عائشة محمولا على الجواز ، وأنه إنما تضمن الإخبار بوقوع ذلك منه لابأنه كان ذلك غالب أحواله صلى الله عليه وسلم قال : الإسفار أفضل من التغليس . ومن رجح حديث العموم لموافقة حديث عائشة له ، ولأنه نص فى ذلك أو ظاهر ، وحديث رافع ابن خديج محتمل ، لأنه يمكن أن يريد بذلك تبين الفجر وتحققه ، فلا يكون بينه وبين حديث عائشة ولا العموم الوارد فى ذلك تعارض قال : أفضل الوقت أوله . وأما من ذهب إلى أن آخر وقتها الإسفار فإنه تأول الحديث فى ذلك أنه لأهل الضرورات : أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أدْرَكَ الصُّبْح » وهذا شبيه بما فعله الجمهور فى العصر . والعجب أنهم عدلوا عن ذلك فى هذا ووافقوا أهل الظاهر ، ولذلك لأهل الظاهر أن يطالبوهم بالفرق بين ذلك .

القسم الثانى من الفصل الأول من الباب الأول

فأما أوقات الضرورة والعذر فأثبتها كما قلنا فقهاء الأمصار ونفاها أهل الظاهر ، وقد تقدم سبب اختلافهم فى ذلك . واختلف هؤلاء الذين أثبتوها فى ثلاثة مواضع : أحدها لأى الصلوات توجد هذه الأوقات ولأيها لا ؟ والثانى فى حدود هذه الأوقات . والثالث فى من هم أهل العذر الذين رخص لهم فى هذه الأوقات وفى أحكامهم فى ذلك : أعنى من وجوب الصلاة ومن سقوطها .

(المسئلة الأولى) اتفق مالك والشافعى على أن هذا الوقت هو لأربع صلوات : للظهر والعصر مشتركا بينهما ، والمغرب والعشاء كذلك ، وإنما اختلفوا فى جهة اشتراكهما على ما سيأتى بعد ، وخالفهم أبو حنيفة فقال : إن

هذا الوقت إنما هو للعصر فقط ، وأنه ليس ههنا وقت مشترك . وسبب اختلافهم فى ذلك هو اختلافهم فى جواز الجمع بين الصلاتين فى السفر فى وقت إحداهما على ماسيأتى بعد ، فمن تمسك بالنص الوارد فى صلاة العصر أعنى الثابت من قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ صَلاةِ العَصْرِ قَبْلَ مَغِيبِ الشَّمْسِ فَقَدْ أدْرَكَ العَصْرَ » وفهم من هذا الرخصة ، ولم يجز الاشتراك فى الجمع لقوله عليه الصلاة والسلام « لايَفوتُ وَقْتُ صَلاةٍ حَتَّى يَدْخُلَ وَقْتُ الأخْرَى » ولما سنذكره بعد فى باب الجمع من حجج الفريقين قال : إنه لايكون هذا الوقت إلا لصلاة العصر فقط . ومن أجاز الاشتراك فى الجمع فى السفر قاس عليه أهل الضرورات ، لأن المسافر أيضا صاحب ضرورة وعذر . فجعل هذا الوقت مشتركا للظهر والعصر والمغرب والعشاء .

(المسئلة الثانية) اختلف مالك والشافعى فى آخر الوقت المشترك لهما ، فقال مالك : هو للظهر والعصر من بعد الزوال ، بمقدار أربع ركعات للظهر للحاضر وركعتين للمسافر إلى أن يبقى للنهار مقدار أربع ركعات للحاضر أو ركعتين للمسافر ، فجعل الوقت الخاص للظهر إنما هو مقدار أربع ركعات للحاضر بعد الزوال ، وإما ركعتان للمسافر ، وجعل الوقت الخاص بالعصر إما أربع ركعات قبل المغيب للحاضر وإما ثنتان للمسافر : أعنى أنه من أدرك الوقت الخاص فقط لم تلزمه إلا الصلاة الخاصة بذلك الوقت إن كان ممن لم تلزمه الصلاة قبل ذلك الوقت ، ومن أدرك أكثر من ذلك أدرك الصلاتين معا أو حكم ذلك الوقت و جعل آخر الوقت الخاص لصلاة العصر مقدار ركعة قبل الغروب ، وكذلك فعل فى اشتراك المغرب والعشاء ، إلا أن الوقت الخاص مرة جعله للمغرب فقال : هو مقدار ثلاث ركعات قبل أن يطلع الفجر ، ومرة جعله للصلاة الأخيرة كما فعل فى العصر فقال هو مقدار أربع ركعات وهو القياس ، وجعل آخر هذا الوقت مقدار ركعة قبل طلوع الفجر . وأما الشافعى فجعل حدود أواخر هذه الأوقات المشتركة حدا واحدا وهو إدراك ركعة قبل غروب الشمس ، وذلك للظهر والعصر معا ، ومقدار

ركعة أيضا قبل انصداع الفجر وذلك للمغرب والعشاء معا ، وقد قيل عنه بمقدار تكبيرة : أعنى أنه من أدرك تكبيرة قبل غروب الشمس فقد لزمته صلاة الظهر والعصر معا . وأما أبوحنيفة فوافق مالكا فى أن آخر وقت العصر مقدار ركعة لأهل الضرورات عنـده قبل الغروب ولم يوافق فى الاشتراك والاختصاص . وسبب اختلافهم أعنى مالكا والشافعى هل القول باشتراك الوقت للصلاتين معا يقتضى أن لهما وقتين : وقت خاص بهما ووقت مشترك ؟ أم إنما يقتضى أن لهما وقتا مشتركا فقط ؟ وحجة الشافعى أن الجمع إنما دل على الاشتراك فقط لا على وقت خاص . وأما مالك فقاس الاشتراك عنده فى وقت الضرورة على الاشتراك عنده فى وقت التوسعة : أعنى أنه لما كان لوقت الظهر والعصر الموسع وقتان ، وقت مشترك ووقت خاص ، وجب أن يكون الأمر كذلك فى أوقات الضرورة ، والشافعى لا يوافقه على اشتراك الظهر والعصر فى وقت التوسعة ، فخلافهما فى هذه المسئلة إنما ينبنى والله أعلم على اختلافهم فى تلك الأولى فتأمله ، فإنه بين والله أعلم .

(المسئلة الثالثة) وأما هذه الأوقات : أعنى أوقات الضرورة ، فاتفقوا على أنها لأربع : للحائض تطهر فى هذه الأوقات أو تحيض فى هذه الأوقات وهى لم تصل ، والمسافر يذكر الصلاة فى هذه الأوقات وهو حاضر ، أو الحاضر يذكرها فيها وهو مسافر ، والصبى يبلغ فيها ، والكافر يسلم . واختلفوا فى المغمى عليه فقال مالك والشافعى : هو كالحائض من أهل هذه الأوقات لأنه لا يقضى عندهم الصلاة التى ذهب وقتها . وعند أبى حنيفة أنه يقضى الصلاة فيما دون الخمس ، فإذا أفاق عنده من إغمائه متى ما أفاق قضى الصلاة . وعند الآخر أنه إذا أفاق فى أوقات الضرورة لزمته الصلاة التى أفاق فى وقتها ، وإذا لم يفق فيها لم تلزمه الصلاة ، وستأتى مسئلة المغمى عليه فيما بعد ، واتفقوا على أن المرأة إذا طهرت فى هذه الأوقات إنما تجب عليها الصلاة التى طهرت فى وقتها ، فإن طهرت عند مالك وقد بقى من النهار أربع ركعات لغروب الشمس إلى ركعة فالعصر فقط لازمة لها وإن بقى خمس ركعات فالصلاتان معا . وعند الشافعى إن بقى ركعة للغروب فالصلاتان معا كما قلنا ، أو تكبيرة على القول الثانى له ، وكذلك الأمر عند مالك فى المسافر الناسى

يحضر فى هذه الأوقات ، أو الحاضر يسافر ، وكذلك الكافر يسلم فى هذه الأوقات : أعنى أنه تلزمهم الصلاة ، وكذلك الصبى يبلغ . والسبب فى أن جعل مالك الركعة جزءا لآخر الوقت ، وجعل الشافعى جزء الركعة حدا مثل التكبيرة . منها أن قوله عليه الصلاة والسلام «مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً من العصر قَبْلَ أنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أدْرَكَ العَصْرَ» وهو عند مالك من باب التنبيه بالأقل على الأكثر ، وعند الشافعى من باب التنبيه بالأكثر على الأقل ، وأيد هذا بما روى «مَنْ أدْرَكَ سَجْدَةً مِنَ العَصْرِ قَبْلَ أنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أدْرَكَ العَصْرَ» فإنه فهم من السجدة ههنا جزء من الركعة وذلك على قوله الذى قال فيه : من أدرك منهم تكبيرة قبل الغروب أو الطلوع فقد أدرك الوقت . ومالك يرى أن الحائض إنما تعتد بهذا الوقت بعد الفراغ من طهرها ، وكذلك الصبى يبلغ . وأما الكافر يسلم فيعتدّ له بوقت الإسلام دون الفراغ من الطهر وفيه خلاف . والمغمى عليه عند مالك كالحائض ، وعند عبد الملك كالكافر يسلم . ومالك يرى أن الحائض إذا حاضت فى هذه الأوقات وهى لم تصل بعد أن القضاء ساقط عنها ، والشافعى يرى أن القضاء واجب عليها ، وهو لازم لمن يرى أن الصلاة تجب بدخول أول الوقت ، لأنها إذا حاضت وقد مضى من الوقت ما يمكن أن تقع فيه الصلاة فقد وجبت عليها الصلاة ، إلا أن يقال إن الصلاة إنما تجب بآخر الوقت ، وهو مذهب أبى حنيفة لا مذهب مالك ، فهذا كما ترى لازم لقول أبى حنيفة أعنى جاريا على أصوله لا على أصول قول مالك .

الفصل الثانى من الباب الأول

فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها

وهذه الأوقات اختلف العلماء منها فى موضعين : أحدهما فى عددها ، والثانى فى الصلوات التى يتعلق النهى عن فعلها فيها .

(المسئلة الأولى) اتفق العلماء على أن ثلاثة من الأوقات منهى عن الصلاة فيها وهى : وقت طلوع الشمس ، ووقت غروبها ، ومن لدن تصلى صلاة الصبح حتى تطلع الشمس . واختلفوا فى وقتين : فى وقت الزوال وفى الصلاة

بعد العصر ؛ فذهب مالك وأصحابه إلى أن الأوقات المنهى عنها هى أربعة : الطلوع ، والغروب ، وبعد الصبح ، وبعد العصر ، وأجاز الصلاة عند الزوال . وذهب الشافعى إلى أن هذه الأوقات خمسة كلها منهى عنها إلا وقت الزوال يوم الجمعة فإنه أجاز فيه الصلاة . واستثنى قوم من ذلك الصلاة بعد العصر . وسبب الخلاف فى ذلك أحد شيئين : إما معارضة أثر لأثر ، وإما معارضة الأثر للعمل عند من راعى العمل : أعنى عمل أهل المدينة ، وهو مالك ابن أنس ، فحيث ورد النهى ولم يكن هناك معارض لامن قول ولا من عمل اتفقوا عليه ، وحيث ورد المعارض اختلفوا . أما اختلافهم فى وقت الزوال فلمعارضة العمل فيه للأثر ، وذلك أنه ثبت من حديث عقبة بن عامر الجهنى أنه قال « ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلى فيها وأن نقبر فيها موتانا : حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع ، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل ، وحين تضيف الشمس للغروب » خرجه مسلم ، وحديث أبى عبدالله الصنابحى فى معناه ، ولكنه منقطع ، خرجه مالك فى موطئه . فمن الناس من ذهب إلى منع الصلاة فى هذه الأوقات الثلاثة كلها . ومن الناس من استثنى من ذلك وقت الزوال ، إما باطلاق وهو مالك ، وإما فى يوم الجمعة فقط وهو الشافعى . أما مالك فلأن العمل عنده بالمدينة لما وجده على الوقتين فقط ولم يجده على الوقت الثالث : أعنى الزوال أباح الصلاة فيه ، واعتقد أن ذلك النهى منسوخ بالعمل . وأما من لم ير للعمل تأثيرا فبقى على أصله فى المنع ، وقد تكلمنا فى العمل وقوته فى كتابنا فى الكلام الفقهى ، وهو الذى يدعى بأصول الفقه . وأما الشافعى فلما صح عنده ما روى ابن شهاب عن ثعلبة بن أبى مالك القرظى أنهم كانوا فى زمن عمر بن الخطاب يصلون يوم الجمعة حتى يخرج عمر ، ومعلوم أن خروج عمر كان بعد الزوال على ما صح ذلك من حديث الطنفسة التى كانت تطرح إلى جدار المسجد الغربى ، فإذا غشى الطنفسة كلها ظل الجدار خرج عمر بن الخطاب مع ما رواه أيضا عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس إلا يوم الجمعة » استثنى من ذلك

النهى يوم الجمعة ، وقوى هذا الأثر عنده العمل فى أيام عمر بذلك وإن كان الأثر عنده ضعيفا . وأما من رجح الأثر الثابت فى ذلك فبقى على أصله فى النهى .
وأما اختلافهم فى الصلاة بعد صلاة العصر فسببه تعارض الآثار الثابتة فى ذلك ، وذلك أن فى ذلك حديثين متعارضين : أحدهما حديث أبى هريرة المتفق على صحته « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس » . والثانى حديث عائشة قالت « ما ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاتين فى بيتى قط سرا ولا علانية : ركعتين قبل الفجر ، وركعتين بعد العصر » فمن رجح حديث أبى هريرة قال بالمنع ، ومن رجح حديث عائشة أو رآه ناسخا لأنه العمل الذى مات عليه صلى الله عليه وسلم قال بالجواز ، وحديث أم سلمة يعارض حديث عائشة ، وفيه « أنها رأت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى ركعتين بعد العصر ، فسألته عن ذلك فقال : إِنَّهُ أَتانى ناس مِنْ عَبْدِ القَيْسِ فَشَغَلُونى عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ وَهُمَا هاتانِ » .

(المسئلة الثانية) اختلف العلماء فى الصلاة التى لاتجوز فى هذه الأوقات فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنها لاتجوز فى هذه الأوقات صلاة بإطلاق لا فريضة مقضية ولا سنة ولا نافلة إلا عصر يومه ، قالوا : فإنه يجوز أن يقضيه عند غروب الشمس إذا نسيه . واتفق مالك والشافعى أنه يقضى الصلوات المفروضة فى هذه الأوقات . وذهب الشافعى إلى أن الصلوات التى لاتجوز فى هذه الأوقات هى النوافل فقط التى تفعل لغير سبب ، وأن السنن مثل صلاة الجنازة تجوز فى هذه الأوقات ، ووافقه مالك فى ذلك بعد العصر وبعد الصبح : أعنى فى السنن ، وخالفه فى التى تفعل لسبب مثل ركعتى المسجد ، فإن الشافعى يجيز هاتين الركعتين بعد العصر وبعد الصبح ، ولا يجيز ذلك مالك ، واختلف قول مالك فى جواز السنن عند الطلوع والغروب . وقال الثورى فى الصلوات التى لاتجوز فى هذه الأوقات هى ما عدا الفرض ولم يفرق سنة من نفل ، فيتحصل فى ذلك ثلاثة أقوال : قول هى الصلوات

بإطلاق . وقول إنها ما عدا الفروض سواء كانت سنة أو نفلا . وقول إنها النفل دون السنن . وعلى الرواية التى منع مالك فيها صلاة الجنائز عند الغروب قول رابع ، وهو أنها النفل فقط بعد الصبح والعصر والنفل والسنن معا عند الطلوع والغروب . وسبب الخلاف فى ذلك اختلافهم فى الجمع بين العمومات المتعارضة فى ذلك أعنى الواردة فى السنة ، وأى يخص بأى ، وذلك أن عموم قوله عليه الصلاة والسلام « إذَا نَسِيَ أحَدُكُمْ الصَّلاةَ فَلْيُصَلِّهَا إذَا ذَكَرَهَا » يقتضى استغراق جميع الأوقات ، وقوله فى أحاديث النهى فى هذه الأوقات « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فيها » يقتضى أيضا عموم أجناس الصلوات المفروضات والسنن والنوافل ، فمتى حملنا الحديثين على العموم فى ذلك وقع بينهما تعارض هو من جنس التعارض الذى يقع بين العام والخاص ، إما فى الزمان ، وإما فى اسم الصلاة . فمن ذهب إلى الاستثناء فى الزمان : أعنى استثناء الخاص من العام منع الصلوات بإطلاق فى تلك الساعات ، ومن ذهب إلى استثناء الصلاة المفروضة المنصوص عليها بالقضاء من عموم اسم الصلاة المنهى عنها منع ما عدا الفرض فى تلك الأوقات ، وقد رجح مالك مذهبه من استثناء الصلوات المفروضة من عموم لفظ الصلاة بما ورد من قوله عليه الصلاة والسلام « من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر » ولذلك استثنى الكوفيون عصر اليوم من الصلوات المفروضة ، لكن قد كان يجب عليهم أن يستثنوا من ذلك صلاة الصبح أيضا للنص الوارد فيها ، ولا يردوا ذلك برأيهم من أن المدرك لركعة قبل الطلوع يخرج للوقت المحظور ، والمدرك لركعة قبل الغروب يخرج للوقت المباح . وأما الكوفيون فلهم أن يقولوا إن هذا الحديث ليس يدل على استثناء الصلوات المفروضة من عموم اسم الصلاة التى تعلق النهى بها فى تلك الأيام لأن عصر اليوم ليس فى معنى سائر الصلوات المفروضة ، وكذلك كان لهم أن يقولوا فى الصبح لو سلموا أنه يقضى فى الوقت المنهى عنه ، فإذا الخلاف بينهم آيل إلى أن المستثنى الذى ورد به اللفظ هل هو من باب الخاص أريد به الخاص ، أو من باب الخاص أريد به العام ؟ وذلك أن من رأى أن المفهوم من ذلك هى صلاة العصر والصبح فقط المنصوص عليهما فهو عنده من باب

الخاص أريد به الخاص ، ومن رأى أن المفهوم من ذلك ليس هو صلاة العصر فقط ولا الصبح بل جميع الصلاة المفروضة ، فهو عنده من باب الخاص أريد به العام ، وإذا كان ذلك كذلك فليس هاهنا دليل قاطع على أن الصلوات المفروضة هي المستثناة من اسم الصلاة الفائتة ، كما أنه ليس ههنا دليل أصلا لا قاطع ولا غير قاطع على استثناء الزمان الخاص الوارد في أحاديث النهى من الزمان العام الوارد في أحاديث الأمر دون استثناء الصلاة الخاصة المنطوق بها في أحاديث الأمر من الصلاة العامة المنطوق بها في أحاديث النهى ، وهذا بين ، فإنه إذا تعارض حديثان في كل واحد منهما عام وخاص لم يجب أن يصار إلى تغليب أحدهما إلا بدليل : أعنى استثناء خاص هذا من عام ذاك أو خاص ذاك من عام هذا ، وذلك بين والله أعلم .

الباب الثانى فى معرفة الأذان والإقامة

هذا الباب ينقسم أيضا إلى فصلين : الأول فى الأذان . والثانى فى الإقامة .

الفصل الأول

هذا الفصل ينحصر الكلام فيه فى خمسة أقسام : الأول : صفته . الثانى : فى حكمه . الثالث : فى وقته . الرابع : فى شروطه . الخامس : فيما يقوله السامع له .

القسم الأول من الفصل الأول من الباب الثانى فى صفة الأذان

اختلف العلماء فى الأذان على أربع صفات مشهورة : إحداها تثنية التكبير فيه وتربيع الشهادتين وباقيه مثنى . وهو مذهب أهل المدينة مالك وغيره . واختار المتأخرون من أصحاب مالك الترجيع . وهو أن يثنى الشهادتين أولا خفيا ثم يثنيهما مرة ثانية مرفوع الصوت . والصفة الثانية أذان المكيين ، وبه قال الشافعى ، وهو تربيع التكبير الأول والشهادتين وتثنية باقى الأذان . والصفة الثالثة أذان الكوفيين ، وهو تربيع التكبير الأول وتثنية باقى الأذان ، وبه قال أبو حنيفة . والصفة الرابعة أذان البصريين وهو تربيع التكبير الأول وتثليث

الشهادتين وحى على الصلاة وحى على الفلاح ، يبدأ بأشهد أن لا إله إلا الله حتى يصل إلى حى على الفلاح ، ثم يعيد كذلك مرة ثانية : أعنى الأربع كلمات تبعا : ثم يعيدهن ثالثة ، وبه قال الحسن البصرى وابن سيرين . والسبب فى اختلاف كل واحد من هؤلاء الأربع فرق اختلاف الآثار فى ذلك واختلاف اتصال العمل عند كل واحد منهم ، وذلك أن المدنيين يحتجون لمذهبهم بالعمل المتصل بذلك فى المدينة ، والمكيون كذلك أيضا يحتجون بالعمل المتصل عندهم بذلك وكذلك الكوفيون والبصريون ولكل واحد منهم آثار تشهد لقوله . أما تثنية التكبير فى أوله على مذهب أهل الحجاز فروى من طرق صحاح عن أبى محذورة وعبد الله بن زيد الأنصارى ، وتربيعه أيضا مروى عن أبى محذورة من طرق أخر وعن عبد الله بن زيد . قال الشافعى : وهى زيادات يجب قبولها مع اتصال العمل بذلك بمكة . وأما الترجيع الذى اختاره المتأخرون من أصحاب مالك فروى من طريق أبى قدامة : قال أبو عمر : وأبو قدامة عندهم ضعيف . وأما الكوفيون فبحديث أبى ليلى وفيه « أن عبد الله بن زيد رأى فى المنام رجلا قام على خرم حائط وعليه بردان أخضران . فأذن مثنى وأقام مثنى وأنه أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقام بلال فأذن مثنى وأقام مثنى » والذى خرجه البخارى فى هذا الباب إنما هو من حديث أنس فقط وهو « أن بلالا أمر أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة إلا قد قامت الصلاة . فإنه يثنيها » وخرج مسلم عن أبى محذورة على صفة أذان الحجازيين ولمكان هذا التعارض الذى ورد فى الأذان رأى أحمد بن حنبل وداود أن هذه الصفات المختلفة إنما وردت على التخيير لا على إيجاب واحدة منها . وأن الإنسان مخير فيها . واختلفوا فى قول المؤذن فى صلاة الصبح الصلاة خير من النوم هل يقال فيها أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى أنه يقال ذلك فيها . وقال آخرون : إنه لا يقال لأنه ليس من الأذان المسنون . وبه قال الشافعى . وسبب اختلافهم اختلافهم هل قيل ذلك فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم ؟ أو إنما قيل فى زمان عمر ؟ .

القسم الثانى من الفصل الأول من الباب الثانى

اختلف العلماء فى حكم الأذان هل هو واجب أو سنة مؤكدة ، وإن كان

واجبا فهل هو من فروض الأعيان أو من فروض الكفاية ؟ فقيل عن مالك إن الأذان هو فرض على مساجد الجماعات ، وقيل سنة مؤكدة ، ولم يره على المنفرد لا فرضا ولا سنة . وقال بعض أهل الظاهر هو واجب على الأعيان. وقال بعضهم : على الجماعة كانت فى سفر أو فى حضر . وقال بعضهم : فى السفر . واتفق الشافعى وأبو حنيفة على أنه سنة للمنفرد والجماعة إلا أنه آكد فى حق الجماعة . قال أبو عمر : واتفق الكل على أنه سنة مؤكدة أو فرض على المصرى لما ثبت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا سمع النداء لم يغر ، وإذا لم يسمعه أغار » . والسبب فى اختلافهم معارضة المفهوم من ذلك لظواهر الآثار . وذلك أنه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لمالك بن الحويرث ولصاحبه « إذَا كُنْتُمَا فى سَفَرٍ فأذِّنا وأقِيما وليَؤُمَّكُما أكْبَرُكما » وكذلك ما روى من اتصال عمله به صلى الله عليه وسلم فى الجماعة ، فمن فهم من هذا الوجوب مطلقا قال إنه فرض على الأعيان أو على الجماعة ، وهو الذى حكاه ابن المغلس عن داود ، ومن فهم منه الدعاء إلى الاجتماع للصلاة قال إنه سنة المساجد أو فرض فى المواضع التى يجتمع إليها الجماعة . فسبب الخلاف هو تردده بين أن يكون قولا من أقاويل الصلاة المختصة بها أو يكون المقصود به هو الاجتماع .

القسم الثالث من الفصل الأول فى وقته

وأما وقت الأذان فاتفق الجميع على أنه لا يؤذن للصلاة قبل وقتها ، ما عدا الصبح فإنهم اختلفوا فيها . فذهب مالك والشافعى إلى أنه يجوز أن يؤذن لها قبل الفجر ، ومنع ذلك أبو حنيفة ، وقال قوم : لابد للصبح إذا أذن لها قبل الفجر من أذان بعد الفجر ، لأن الواجب عندهم هو الأذان بعد الفجر . وقال أبو محمد بن حزم : لابد لها من أذان بعد الوقت ، وإن أذن قبل الوقت جاز إذا كان بينهما زمان يسير قدر ما يهبط الأول ويصعد الثانى . والسبب فى اختلافهم أنه ورد فى ذلك حديثان متعارضان : أحدهما الحديث المشهور الثابت ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « إنَّ بِلالاً يُنادِى بِلَيْلٍ ، فَكُلُوا واشْرَبُوا حَتَّى يُنادِىَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ ، وكان ابن أم مكتوم

رجلا أعمى لاينادى حتى يقال له أصبحت أصبحت . والثانى ما روى عن ابن عمر « أن بلالا أذن قبل طلوع الفجر ، فأمره النبى صلى الله عليه وسلم أن يرجع فينادى : ألا إنَّ العَبْدَ قَدْ نامَ » وحديث الحجازيين أثبت ، وحديث الكوفيين أيضا خرجه أبو داود وصححه كثير من أهل العلم ، فذهب الناس فى هذين الحديثين إما مذهب الجمع ، وإما مذهب الترجيح . فأما من ذهب مذهب الترجيح فالحجازيون ، فإنهم قالوا : حديث بلال أثبت والمصير إليه أوجب . وأما من ذهب مذهب الجمع فالكوفيون ، وذلك أنهم قالوا : يحتمل أن يكون نداء بلال فى وقت يشك فيه فى طلوع الفجر ، لأنه كان فى بصره ضعف ، ويكون نداء ابن أم مكتوم فى وقت يتيقن فيه طلوع الفجر ، ويدل على ذلك ما روى عن عائشة أنها قالت « لم يكن بين أذانيهما إلا بقدر ما يهبط هذا ويصعد هذا » وأما من قال إنه يجمع بينهما : أعنى أن يؤذن قبل الفجر وبعده فعلى ظاهر ماروى من ذلك فى صلاة الصبح خاصة أعنى أنه كان يؤذن لها فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤذنان بلال وابن أم مكتوم .

القسم الرابع من الفصل الأول فى الشروط

وفى هذا القسم مسائل ثمانية : إحداها هل من شروط من أذن أن يكون هو الذى يقيم أم لا ؟ والثانية هل من شرط الأذان أن لايتكلم فى أثنائه أم لا ؟ والثالثة هل من شرطه أن يكون على طهارة أم لا ؟ والرابعة هل من شرطه أن يكون متوجها إلى القبلة أم لا ؟ والخامسة هل من شرطه أن يكون قائما أم لا ؟ والسادسة هل يكره أذان الراكب أم ليس يكره ؟ والسابعة هل من شرطه البلوغ أم لا . والثامنة هل من شرطه أن لايأخذ على الأذان أجرا أم يجوز له أن يأخذه . فأما اختلافهم فى الرجلين يؤذن أحدهما ويقيم الآخر ، فأكثر فقهاء الأمصار على إجازة ذلك ، وذهب بعضهم إلى أن ذلك لايجوز . والسبب فى ذلك أنه ورد فى هذا حديثان متعارضان : أحدهما حديث الصُّدَائى قال « أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما كان أوان الصبح أمرنى فأذنت ثم قام إلى الصلاة ، فجاء بلال ليقيم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

إنَّ أخا صُداء أذَّنَ ، وَمَنْ أذَّنَ فَهُوَ يُقِيمُ » . والحديث الثانى ما روى أن عبد الله بن زيد حين أرى الأذان أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلالا فأذن ، ثم أمر عبد الله فأقام . فمن ذهب مذهب النسخ قال : حديث عبد الله بن زيد متقدم وحديث الصدائى متأخر . ومن ذهب مذهب الترجيح قال : حديث عبد الله بن زيد أثبت ، لأن حديث الصدائى انفرد به عبد الرحمن بن زياد الإفريقى وليس بحجة عندهم . وأما اختلافهم فى الأجرة على الأذان فلمكان اختلافهم فى تصحيح الخبر الوارد فى ذلك : أعنى حديث عثمان بن أبى العاص أنه قال « إن من آخر ما عهد إلىَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أتخذ مؤذنا لا يأخذ على أذانه أجرا » ومن منعه قاس الأذان فى ذلك على الصلاة . وأما سائر الشروط الأخر فسبب الخلاف فيها هو قياسها على الصلاة ، فمن قاسها على الصلاة أوجب تلك الشروط الموجودة فى الصلاة ، ومن لم يقسها لم يوجب ذلك . قال أبو عمر بن عبد البر : قد روينا عن أبى وائل ابن حجر قال : حق وسنة مسنونة أن لا يؤذن إلا وهو قائم ، ولا يؤذن إلا على طهر ، قال : وأبو وائل هو من الصحابة ، وقوله سنة يدخل فى المسند وهو أولى من القياس . قال القاضى : وقد خرج الترمذى عن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال « لا يُؤَذِّنُ إلاَّ مُتَوَضِّئٌ » .

القسم الخامس

اختلاف العلماء فيما يقوله السامع للمؤذن : فذهب قوم إلى أنه يقول مايقول المؤذن كلمة بكلمة إلى آخر النداء ، وذهب آخرون إلى أنه يقول مثل ما يقول المؤذن ، إلا إذا قال حيَّ على الصلاة حيَّ على الفلاح ، فإنه يقول : لا حول ولا قوة إلا بالله . والسبب فى الاختلاف فى ذلك تعارض الآثار ، وذلك أنه قد روى ، من حديث أبى سعيد الخدرى أنه عليه الصلاة والسلام قال « إذَا سَمِعْتُمُ المُؤَذِّنَ فَقُولُوا مثلَ ما يَقُولُ » وجاء من طريق عمر بن الخطاب وحديث معاوية أن السامع يقول عند حى على الفلاح لا حول ولا قوة إلا بالله . فمن ذهب مذهب الترجيح أخذ بعموم حديث أبى سعيد الخدرى ، ومن بنى العامَّ فى ذلك على الخاص جمع بين الحديثين ، وهو مذهب مالك بن أنس .

الفصل الثانى من الباب الثانى من الجملة الثانية

فى الإقامة

اختلفوا فى الإقامة فى موضعين فى حكمها وفى صفتها . أما حكمها فإنها عند فقهاء الأمصار فى حق الأعيان ، والجماعات سنة مؤكدة أكثر من الأذان ، وهى عند أهل الظاهر فرض ولا أدرى هل هى فرض عندهم على الإطلاق أو فرض من فروض الصلاة ؟ والفرق بينهما أن على القول الأول لا تبطل الصلاة بتركها . وعلى الثانى تبطل . وقال ابن كنانة من أصحاب مالك : من تركها عامدا بطلت صلاته . وسبب هذا الاختلاف اختلافهم هل هى من الأفعال التى وردت بيانا لمجمل الأمر بالصلاة فيحمل على الوجوب لقوله عليه الصلاة والسلام « صَلُّوا كما رأيْتُمُونى أصَلِّى » أم هى من الأفعال التى تحمل على الندب ؟ وظاهر حديث مالك بن الحويرث يوجب كونها فرضا إما فى الجماعة وإما على المنفرد . وأما صفة الإقامة فإنها عند مالك والشافعى . أما التكبير الذى فى أولها فمثنى . وأما ما بعد ذلك فمرة واحدة إلا قوله : قد قامت الصلاة ، فإنها عند مالك مرة واحدة ، وعند الشافعى مرتين . وأما الحنفية فإن الإقامة عندهم مثنى مثنى ، وخير أحمد بن حنبل بين الإفراد والتثنية على رأيه فى التخيير فى النداء . وسبب الاختلاف تعارض حديث أنس فى هذا المعنى وحديث أبى ليلى المتقدم ، وذلك أن فى حديث أنس الثابت أمر بلال أن يشفع الأذان ويفرد الإقامة إلا قد قامت الصلاة . وفى حديث أبى ليلى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بلالا فأذن مثنى وأقام مثنى . والجمهور أنه ليس على النساء أذان ولا إقامة . وقال مالك : إن أقمن فحسن ، وقال الشافعى : إن أذنّ وأقمن فحسن . وقال إسحاق : إن عليهن الأذان والإقامة . وروى عن عائشة أنها كانت تؤذن وتقيم فيما ذكره ابن المنذر ، والخلاف آيل إلى هل تؤم المرأة أو لا تؤم ؟ وقيل الأصل أنها فى معنى الرجل فى كل عبادة ، إلا أن يقوم الدليل على تخصيصها ، أم فى بعضها هى كذلك وفى بعضها يطلب الدليل ؟ .

الباب الثالث من الجملة الثانية فى القبلة

اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى ـ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ـ أما إذا أبصر البيت ، فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف فى ذلك . وأما إذا غابت الكعبة عن الأبصار فاختلفوا من ذلك فى موضعين : أحدهما هل الفرض هو العين أو الجهة ؟ والثانى هل فرضه الإصابة أو الاجتهاد : أعنى إصابة الجهة أو العين عند من أوجب العين ؟ فذهب قوم إلى أن الفرض هو العين ، وذهب آخرون إلى أنه الجهة . والسبب فى اختلافهم هل فى قوله تعالى ـ فول وجهك شطر المسجد الحرام ـ محذوف حتى يكون تقديره : ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام أم ليس ههنا محذوف أصلا وأن الكلام على حقيقته ؟ فمن قدر هنالك محذوفا قال : الفرض الجهة ، ومن لم يقدر هنالك محذوفا قال : الفرض العين ، والواجب حمل الكلام على الحقيقة حتى يدل الدليل على حمله على المجاز ، وقد يقال إن الدليل على تقدير هذا المحذوف قوله عليه الصلاة والسلام « مابَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ قِبْلَةٌ إِذَا تَوَجَّهَ نَحْوَ الْبَيْتِ » قالوا : واتفاق المسلمين على الصف الطويل خارج الكعبة يدل على أن الفرض ليس هو العين أعنى إذا لم تكن الكعبة مبصرة . والذى أقوله إنه لو كان واجبا قصد العين لكان حرجا ، قد قال تعالى ـ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ـ فإن إصابة العين شىء لا يدرك إلا بتقريب وتسامح بطريق الهندسة واستعمال الأرصاد فى ذلك ، فكيف بغير ذلك من طرق الاجتهاد ونحن لم نكلف الاجتهاد فيه بطريق الهندسة المبنى على الأرصاد المستنبط منها طول البلاد وعرضها .

(وأما المسئلة الثانية) فهى هل فرض المجتهد فى القبلة الإصابة أو الاجتهاد فقط حتى يكون إذا قلنا إن فرضه الإصابة متى تبين له أنه أخطأ أعاد الصلاة ، ومتى قلنا إن فرضه الاجتهاد لم يجب أن يعيد إذا تبين له الخطأ ، وقد كان

صلى قبل اجتهاده . أما الشافعى فزعم أن فرضه الإصابة وأنه إذا تبين له أنه أخطأ أعاد أبدا . وقال قوم : لا يعيد وقد مضت صلاته ما لم يتعمد أو صلى بغير اجتهاد ، وبه قال مالك وأبو حنيفة ، إلا أن مالكا استحب له الإعادة فى الوقت . وسبب الخلاف فى ذلك معارضة الأثر للقياس مع الاختلاف أيضا فى تصحيح الأثر الوارد فى ذلك . أما القياس فهو تشبيه الجهة بالوقت : أعنى بوقت الصلاة : وذلك أنهم أجمعوا على أن الفرض فيه هو الإصابة ، وأنه إن انكشف للمكلف أنه صلى قبل الوقت أعاد أبدا إلا خلافا شاذا فى ذلك عن ابن عباس وعن الشعبى ، وما روى عن مالك من أن المسافر إذا جهل فصلى العشاء قبل غيبوبة الشفق ثم انكشف له أنه صلاها قبل غيبوبة الشفق أنه قد مضت صلاته ، ووجه الشبه بينهما أن هذا ميقات وقت ، وهذا ميقات جهة . وأما الأثر فحديث عامر بن ربيعة قال « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ليلة ظلماء فى سفر ، فخفيت علينا القبلة ، فصلى كل واحد منا إلى وجه وعلمنا ، فلما أصبحنا فإذا نحن قد صلينا إلى غير القبلة ، فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : مَضَتْ صَلاتُكُمْ ، ونزلت ـ ولله المَشْرِقُ والمَغْرِبُ فأيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ـ وعلى هذا فتكون هذه الآية محكمة ، وتكون فيمن صلى فانكشف له أنه صلى لغير القبلة ، والجمهور على أنها منسوخة بقوله تعالى ـ ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام ـ فمن لم يصح عنده هذا الأثر قاس ميقات الجهة على ميقات الزمان ، ومن ذهب مذهب الأثر لم تبطل صلاته . وفى هذا الباب مسئلة مشهورة ، وهى جواز الصلاة فى داخل الكعبة . وقد اختلفوا فى ذلك ، فمنهم من منعه على الإطلاق ، ومنهم من أجازه على الإطلاق ، ومنهم من فرق بين النفل فى ذلك والفرض . وسبب اختلافهم تعارض الآثار فى ذلك ، والاحتمال المتطرق لمن استقبل أحد حيطانها من داخل هل يسمى مستقبلا للبيت كما يسمى من استقبله من خارج أم لا ؟ أما الأثر فإنه ورد فى ذلك حديثان متعارضان كلاهما ثابت : أحدهما حديث ابن عباس قال « لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج ، فلما خرج ركع ركعتين فى قبل

الكعبة وقال : هَـٰذِهِ القِبْلَةَ » والثانى حديث عبد الله بن عمر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو وأسامة بن زيد وعثمان بن طلحة وبلال بن رباح ، فأغلقها عليه ومكث فيها ، فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : جعل عمودا عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ثم صلى » فمن ذهب مذهب الترجيح أو النسخ قال إما بمنع الصلاة مطلقا إن رجح حديث ابن عباس ، وإما بإجازتها مطلقا إن رجح حديث ابن عمر ، ومن ذهب مذهب الجمع بينهما حمل حديث ابن عباس على الفرض وحديث ابن عمر على النفل ، والجمع بينهما فيه عسر ، فإن الركعتين اللتين صلاهما عليه الصلاة والسلام خارج الكعبة وقال « هذه القبلة » هى نفل ، ومن ذهب مذهب سقوط الأثر عند التعارض ، فإن كان ممن يقول باستصحاب حكم الإجماع والاتفاق لم يجز الصلاة داخل البيت أصلا ، وإن كان ممن لا يرى استصحاب حكم الإجماع عاد النظر فى انطلاق اسم المستقبل للبيت على من صلى داخل الكعبة ، فمن جوزه أجاز الصلاة ، ومن لم يجوزه ، وهو الأظهر ، لم يجز الصلاة فى البيت ، واتفق العلماء بأجمعهم على استحباب السترة بين المصلى والقبلة إذا صلى ، منفردا كان أو إماما ، وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام « إِذَا وَضَعَ أَحَدُكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ مِثْلَ مُؤْخِرَةِ الرَّحْلِ فَلْيُصَلِّ » واختلفوا فى الخط إذا لم يجد سترة ، فقال الجمهور : ليس عليه أن يخط . وقال أحمد بن حنبل : يخط خطا بين يديه . وسبب اختلافهم اختلافهم فى تصحيح الأثر الوارد فى الخط ، والأثر رواه أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال « إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شَيْئًا ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَلْيَنْصِبْ عَصًا ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ عَصًا فَلْيَخُطَّ خَطًّا وَلا يَضُرُّهُ مَنْ مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ » خرجه أبو داود وكان أحمد بن حنبل يصححه والشافعى لا يصححه وقد روى « أنه صلى الله عليه وسلم صلى لغير سترة » والحديث الثابت أنه كان يخرج له العنزة ، فهذه جملة قواعد هذا الباب وهى أربع مسائل .

الباب الرابع من الجملة الثانية

وهذا الباب ينقسم إلى فصلين : أحدهما فى ستر العورة والثانى فيما يجزىء من اللباس فى الصلاة .

الفصل الأول

اتفق العلماء على أن ستر العورة فرض بإطلاق ، واختلفوا هل هو شرط من شروط صحة الصلاة أم لا ؟ وكذلك اختلفوا فى حد العورة من الرجل والمرأة ، وظاهر مذهب مالك أنها من سنن الصلاة ، وذهب أبو حنيفة والشافعى إلى أنها من فروض الصلاة وسبب الخلاف فى ذلك تعارض الآثار واختلافهم فى مفهوم قوله تعالى - يابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ - هل الأمر بذلك على الوجوب أو على الندب ؟ فمن حمله على الوجوب قال : المراد به ستر العورة ، واحتج لذلك بأن سبب نزول هذه الآية كان أن المرأة كانت تطوف بالبيت عريانة وتقول :

اليوم يبدو بعضه أو كله ... وما بدا منه فلا أحله

فنزلت هذه الآية «وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان» ومن حمله على الندب قال : المراد بذلك الزينة الظاهرة من الرداء وغير ذلك من الملابس التى هى زينة ، واحتج لذلك بما جاء فى الحديث من أنه كان رجال يصلون مع النبى عليه الصلاة والسلام عاقدى أزرهم على أعناقهم كهيئة الصبيان ، ويقال للنساء لا ترفعن رءوسكن حتى يستوى الرجال جلوسا قالوا : ولذلك من لم يجد ما به يستر عورته لم يختلف فى أنه يصلى ، واختلف فيمن عدم الطهارة هل يصلى أم لا يصلى ؟

(وأما المسئلة الثانية) وهى حد العورة من الرجل ، فذهب مالك والشافعى إلى أن حد العورة منه ما بين السرة إلى الركبة ، وكذلك قال أبو حنيفة وقال قوم : العورة هما السوأتان فقط من الرجل . وسبب الخلاف فى ذلك أثران متعارضان كلاهما ثابت : أحدهما حديث جرهد أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الفَخِذُ عَوْرَةٌ » . والثانى حديث أنس « أن النبىّ صلى الله عليه وسلم

حسر عن فخذه وهو جالس مع أصحابه » قال البخارى وحديث أنس أسند وحديث جرهد أحوط . وقد قال بعضهم العورة الدبر والفرج والفخذ .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى حد العورة فى المرأة ، فأكثر العلماء على أن بدنها كله عورة ماخلى الوجه والكفين ، وذهب أبو حنيفة إلى أن قدمها ليست بعورة ، وذهب أبو بكر بن عبد الرحمن وأحمد إلى أن المرأة كلها عورة . وسبب الخلاف فى ذلك احتمال قوله تعالى - ولا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إلاَّ ما ظَهَرَ مِنْهَا - هل هذا المستثنى المقصود منه أعضاء محدودة ، أم إنما المقصود به ما لا يملك ظهوره ؟ فمن ذهب إلى أن المقصود من ذلك ما لا يملك ظهوره عند الحركة قال : بدنها كله عورة حتى ظهرها ، واحتج لذلك بعموم قوله تعالى - يا أَيُّهَا النبِيُّ قُلْ لأَزْواجِكَ وَبَنَاتِكَ ونِساءِ المُؤْمِنِينَ - الآية ، ومن رأى أن المقصود من ذلك ما جرت به العادة بأنه لا يستر ، وهو الوجه والكفان ذهب إلى أنهما ليسا بعورة واحتج لذلك بأن المرأة ليست تستر وجهها فى الحج .

الفصل الثانى من الباب الرابع فيما يجزئ فى اللباس فى الصلاة

أما اللباس فالأصل فيه قوله تعالى - خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ - والنهى الوارد عن هيئات بعض الملابس فى الصلاة ، وذلك أنهم اتفقوا فيما أحسب على أن الهيئات من اللباس التى نهى عن الصلاة فيها مثل اشتمال الصماء ، وهو أن يحتبى الرجل فى ثوب واحد ليس على عاتقه منه شىء ، وأن يحتبى الرجل فى ثوب واحد ليس على فرجه منه شىء ، وسائر ما ورد من ذلك أن ذلك كله سد ذريعة ألا تنكشف عورته ، ولا أعلم أن أحداً قال لا تجوز صلاة على إحدى هذه الهيئات إن لم تنكشف عورته ، وقد كان على أصول أهل الظاهر يجب ذلك واتفقوا على أنه يجزئ الرجل من اللباس فى الصلاة الثوب الواحد ، لقول النبى صلى الله عليه وسلم « وقد سئل أيصلى الرجل فى الثوب الواحد ؟ فقال « أو لِكُلِّكُمْ ثَوْبَانِ ؟ » واختلفوا فى الرجل يصلى مكشوف الظهر والبطن ، فالجمهور على جواز

صلاته لكون الظهر والبطن من الرجل ليسا بعورة ، وشذ قوم فقالوا : لاتجوز صلاته لنهيه صلى الله عليه وسلم أن يصلى الرجل فى الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شىء ، وتمسك بوجوب قوله تعالى - خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ - واتفق الجمهور على أن اللباس المجزئ للمرأة فى الصلاة هو درع وخمار، لما روى عن أم سلمة « أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما ذا تصلى فيه المرأة ؟ فقال : فى الخِمارِ والدِّرْعِ السَّابِغِ إِذَا غَيَّبَتْ ظُهُورَ قَدَمَيْها »ولما روى أيضا عن عائشة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « لايَقْبَلُ اللهَ صَلاةَ حائِضٍ إلاَّ بِخِمارٍ » وهو مروى عن عائشة وميمونة وأم سلمة أنهم كانوا يفتون بذلك وكل هؤلاء يقولون إنها إن صلت مكشوفة أعادت فى الوقت وبعده ، إلا مالكا فإنه قال : إنها تعيد فى الوقت فقط . والجمهور على أن الخادم لها أن تصلى مكشوفة الرأس والقدمين ، وكان الحسن البصرى يوجب عليها الخمار واستحبه عطاء . وسبب الخلاف الخطاب المتوجه إلى الجنس الواحد هل يتناول الأحرار والعبيد معا أم الأحرار فقط دون العبيد ؟واختلفوا فى صلاة الرجل فى الثوب الحرير فقال قوم : تجوز صلاته فيه . وقال قوم : لاتجوز . وقوم استحبوا له الإعادة فى الوقت . وسبب اختلافهم فى ذلك هل الشئ المنهى عنه مطلقا اجتنابه شرط فى صحة الصلاة أم لا ؟ فمن ذهب إلى أنه شرط : قال إن الصلاة لاتجوز به ، ومن ذهب إلى أنه يكون بلباسه مأثوما والصلاة جائزة قال : ليس شرطاً فى صحة الصلاة كالطهارة التى هى شرط ، وهذه المسئلة هى من نوع الصلاة فى الدار المغصوبة والخلاف فيها مشهور .

الباب الخامس

وأما الطهارة من النجس فمن قال إنها سنة مؤكدة فيبعد أن يقول إنها فرض فى الصلاة أى من شروط صحتها . ومن قال إنها فرض بإطلاق فيجوز أن يقول إنها فرض فى الصلاة ، ويجوز أن لايقول ذلك ؛ وحكى عبد الوهاب عن المذهب فى ذلك قولين : أحدهما أن إزالة النجاسة شرط فى صحة الصلاة

فى حال القدرة والذكر ، والقول الآخر إنها ليست شرطا . والذى حكاه من أنها شرط لايتخرج على مشهور المذهب من أن غسل النجاسة سنة مؤكدة ، وإنما يتخرج على القول بأنها فرض مع الذكر والقدرة ، وقد مضت هذه المسئلة فى كتاب الطهارة ، وعرف هنالك أسباب الخلاف فيها ، وإنما الذى يتعلق به ههنا الكلام من ذلك : هل ماهو فرض مطلق مما يقع فى الصلاة يجب أن يكون فرضا فى الصلاة أم لا ؟ والحق أن الشىء المأمور به على الإطلاق لايجب أن يكون شرطا فى صحة شىء مّا (آخر مأمور به ، وإن وقع فيه إلا بأمر آخر ، وكذلك الأمر فى الشىء المنهى عنه على الإطلاق لايجب أن يكون شرطا فى صحة شىء مّا) [1] إلا بأمر آخر .

الباب السادس

وأما المواضع التى يصلى فيها ، فإن من الناس من أجاز الصلاة فى كل موضع لاتكون فيه نجاسة . ومنهم من استثنى من ذلك سبعة مواضع : المزبلة ، والمجزرة والمقبرة ، وقارعة الطريق ، والحمام ، ومعاطن الإبل ، وفوق ظهر بيت الله. ومنهم من استثنى من ذلك المقبرة فقط ، ومنهم من استثنى المقبرة والحمام . ومنهم من كره الصلاة فى هذه المواضع المنهى عنها ولم يبطلها وهو أحد ما روى عن مالك ، وقد روى عنه الجواز ، وهذه رواية ابن القاسم . وسبب اختلافهم تعارض ظواهر الآثار فى هذا الباب ، وذلك أن ههنا حديثين متفق على صحتهما وحديثين مختلف فيهما . فأما المتفق عليهما فقوله عليه الصلاة والسلام « أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِى ، وذكر فيها : وجُعِلَتْ لِىَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا فأيْنَمَا أَدْرَكَتْنِى الصَّلاةُ صَلَّيْتُ » وقوله عليه الصلاة والسلام « اجْعَلُوا مِنْ صَلاتِكُمْ فى بُيُوتِكُمْ ولا تَتَّخِذُوها قُبُورًا » وأما الغير المتفق عليهما فأحدهما ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام نهى أن يصلى فى سبعة مواطن : فى المزبلة ، والمجزرة ، والمقبرة ، وقارعة

---

(١) ما بين القوسين غير موجود بالنسخة المصرية ، لكنه مثبت فى النسخة الفاسية اهـ .

الطريق ، وفى الحمام وفى معاطن الإبل ؛ وفوق ظهر بيت الله » خرجه الترمذى . والثانى ماروى أنه قال عليه الصلاة والسلام « صَلُّوا فى مَرَابِضِ الغَنَمِ ولاتُصَلُّوا فى أعْطانِ الإبِلِ » فذهب الناس فى هذه الأحاديث ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب الترجيح والنسخ ، والثانى مذهب البناء : أعنى بناء الخاص على العام ، والثالث مذهب الجمع . فأما من ذهب مذهب الترجيح والنسخ فأخذ بالحديث المشهور ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا » وقال هذا ناسخ لغيره ، لأن هذه هى فضائل له عليه الصلاة والسلام ، وذلك مما لايجوز نسخه . وأما من ذهب مذهب بناء الخاص على العام فقال : حديث الإباحة عام ، وحديث النهى خاص ؛ فيجب أن يبنى الخاص على العام . فمن هؤلاء من استثنى السبعة مواضع . ومنهم من استثنى الحمام والمقبرة وقال : هذا هو الثابت عنه عليه الصلاة والسلام لأنه قد روى أيضا النهى عنهما مفردين . ومنهم من استثنى المقبرة فقط للحديث المتقدم . وأما من ذهب مذهب الجمع ولم يستثن خاصا من عام فقال أحاديث النهى محمولة على الكراهة ، والأول على الجواز . واختلفوا فى الصلاة فى البيع والكنائس ، فكرهها قوم ، وأجازها قوم ، وفرق قوم بين أن يكون فيها صور أو لا يكون ، وهو مذهب ابن عباس لقول عمر : لاتدخل كنائسهم من أجل التماثيل ، والعلة فيمن كرهها لا من أجل التصاوير ، حملها على النجاسة . واتفقوا على الصلاة على الأرض ، واختلفوا فى الصلاة على الطنافس وغير ذلك مما يقعد عليه على الأرض ، والجمهور على إباحة السجود على الحصير وما يشبهه مما تنبت الأرض ، والكراهية بعد ذلك ، وهو مذهب مالك بن أنس .

الباب السابع

فى معرفة الشروط التى هى شروط فى صحة الصلاة

وأما التروك المشترطة فى الصلاة ، فاتفق المسلمون على أن منها قولا ، ومنها

(١) لايخفى ما فى هذه العبارة فتدبر .

فعلا . فأما الأفعال فجميع الأفعال المباحة التى ليست من أفعال الصلاة ، إلا قتل العقرب والحية فى الصلاة ، فإنهم اختلفوا فى ذلك لمعارضة الأثر فى ذلك للقياس ، واتفقوا فيما أحسب على جواز الفعل الخفيف . وأما الأقوال فهى أيضا الأقوال التى ليست من أقاويل الصلاة ، وهذه أيضا لم يختلفوا أنها تفسد الصلاة عمدا لقوله تعالى ـ وَقُومُوا للهِ قانِتِينَ ـ ولما ورد من قوله عليه الصلاة والسلام « إنَّ اللهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مايَشاءُ » ومما أحدث أن لاتكلموا فى الصلاة ، وهو حديث ابن مسعود وحديث زيد بن أرقم أنه قال « كنا نتكلم فى الصلاة حتى نزلت ـ وقوموا لله قانتين ـ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام » وحديث معاوية بن الحكم السلمى : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إنَّ صَلاتَنا لايَصْلُحُ فِيها شَىْءٌ مِن كَلامِ النَّاسِ إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ والتَّهْلِيلُ والتَّحْمِيدُ وقِرَاءَةُ القُرْآنِ » إلا أنهم اختلفوا من ذلك فى موضعين : أحدهما إذا تكلم ساهيا ، والآخر إذا تكلم عامدا لإصلاح الصلاة . وشذ الأوزاعى فقال : من تكلم فى الصلاة لإحياء نفس أو لأمر كبير ، فإنه يبنى . والمشهور من مذهب مالك أن التكلم عمدا على جهة الإصلاح لايفسدها . وقال الشافعى : يفسدها التكلم كيف كان إلا مع النسيان . وقال أبو حنيفة : يفسدها التكلم كيف كان . والسبب فى اختلافهم تعارض ظواهر الأحاديث فى ذلك ، وذلك أن الأحاديث المتقدمة تقتضى تحريم الكلام على العموم ، وحديث أبى هريرة المشهور « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من اثنتين ، فقال له ذو اليدين : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أَصَدَقَ ذُو اليَدَيْنِ ؟ فقالوا : نعم ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ركعتين أخريين ثم سلم » ظاهره أن النبى صلى الله عليه وسلم تكلم والناس معه ، وأنهم بنوا بعد التكلم ، ولم يقطع ذلك التكلم صلاتهم ، فمن أخذ بهذا الظاهر ، ورأى أن هذا شىء يخص الكلام لإصلاح الصلاة استثنى هذا من ذلك العموم ، وهو مذهب مالك بن أنس ، ومن ذهب إلى أنه ليس فى الحديث دليل على أنهم تكلموا عمدا فى الصلاة وإنما يظهر منهم أنهم تكلموا وهم يظنون

أن الصلاة قد قصرت ، وتكلم النبيّ عليه الصلاة والسلام وهو يظن أن الصلاة قد تمت ، ولم يصح عنده أن الناس قد تكلموا بعد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما قصرت الصلاة ومانسيت» قال : إن المفهوم من الحديث إنما هو إجازة الكلام لغير العامد ، فإذا السبب فى اختلاف مالك والشافعى فى المستثنى من ذلك العموم هو اختلافهم فى مفهوم هذا الحديث مع أن الشافعى اعتمد أيضا فى ذلك أصلا عاما ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطأُ والنِّسْيانُ » وأما أبو حنيفة فحمل أحاديث النهى على عمومها ، ورأى أنها ناسخة لحديث ذى اليدين وأنه متقدم عليها .

الباب الثامن

فى معرفة النية وكيفية اشتراطها فى الصلاة

وأما النية فاتفق العلماء على كونها شرطا فى صحة الصلاة لكون الصلاة هى رأس العبادات التى وردت فى الشرع لغير مصلحة معقولة : أعنى من المصالح المحسوسة ، واختلفوا هل من شرط نية المأموم أن توافق نية الإمام فى تعيين الصلاة وفى الوجوب حتى لايجوز أن يصلى المأموم ظهرا بإمام يصلى عصرا ؟ ولا يجوز أن يصلى الإمام ظهرا يكون فى حقه نفلا ، وفى حق المأموم فرضا ؟ فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه يجب أن توافق نية المأموم نية الإمام ، وذهب الشافعى إلى أنه ليس يجب . والسبب فى اختلافهم معارضة مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام « إِنَّمَا جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ » لما جاء فى حديث معاذ من أنه كان يصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم ثم يصلى بقومه ، فمن رأى ذلك خاصا لمعاذ ، وأن عموم قوله عليه الصلاة والسلام « إنما جعل الإمام ليؤتم به » يتناول النية اشترط موافقة الإمام للمأموم . ومن رأى أن الإباحة لمعاذ فى ذلك هى إباحة لغيره من سائر المكلفين وهو الأصل قال : لا يخلو الأمر فى ذلك الحديث الثانى من أحد أمرين : إما أن يكون ذلك العموم الذى فيه لايتناول النية لأن ظاهره إنما هو فى الأفعال ، فلا يكون بهذا الوجه معارضا لحديث معاذ ، وإما أن يكون يتناولها فيكون حديث معاذ قد خصص فى ذلك

العموم . وفى النية مسائل ليس لها تعلق بالمنطوق به من الشرع رأينا تركها إذ كان غرضنا على القصد الأول إنما هو الكلام فى المسائل التى تتعلق بالمنطوق به من الشرع .

(الجملة الثالثة من كتاب الصلاة) وهى معرفة ما تشتمل عليه من الأقوال والأفعال ، وهى الأركان والصلوات المفروضة تختلف فى هذين بالزيادة والنقصان ، إما من قبل الانفراد والجماعة ، وإما من قبل الزمان ، مثل مخالفة ظهر الجمعة لظهر سائر الأيام ، وإما من قبل الحضر والسفر ، وإما من قبل الأمن والخوف ، وإما من قبل الصحة والمرض ، فإذا أريد أن يكون القول فى هذه صناعيا وجاريا على نظام فيجب أن يقال أولا فيما تشترك فيه هذه كلها ثم يقال فيما يخص واحدة واحدة منها ، أو يقال فى واحدة واحدة منها وهو الأسهل وإن كان هذا النوع من التعليم يعرض منه تكرار ما ، وهو الذى سلكه الفقهاء ونحن نتبعهم فى ذلك ، فنجعل هذه الجملة منقسمة إلى ستة أبواب . الباب الأول : فى صلاة المنفرد الحاضر الآمن الصحيح . الباب الثانى : فى صلاة الجماعة : أعنى فى أحكام الإمام والمأموم فى الصلاة . الباب الثالث : فى صلاة الجمعة . الباب الرابع : فى صلاة السفر . الباب الخامس : فى صلاة الخوف . الباب السادس : فى صلاة المريض .

الباب الأول فى صلاة المنفرد الحاضر الآمن الصحيح

وهذا الباب فيه فصلان : الفصل الأول : فى أقوال الصلاة . والفصل الثانى : فى أفعال الصلاة .

الفصل الأول فى أقوال الصلاة

وفى هذا الفصل من قواعد المسائل تسع مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلف العلماء فى التكبير على ثلاثة مذاهب : فقوم قالوا : إن التكبير كله واجب فى الصلاة . وقوم قالوا : إنه كله ليس بواجب وهو شاذ . وقوم أوجبوا تكبيرة الإحرام فقط ، وهم الجمهور . وسبب اختلاف من أوجبه كله ومن أوجب منه تكبيرة الإحرام فقط : معارضة ما نقل من قوله

لما نقل من فعله عليه الصلاة والسلام . فأما ما نقل من قوله فحديث أبي هريرة المشهور أن النبي عليه الصلاة والسلام قال للرجل الذى علمه الصلاة « إِذَا أَرَدْتَ الصَّلَاةَ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ » فمفهوم هذا هو أن التكبيرة الأولى هى الفرض فقط ، ولو كان ما عدا ذلك من التكبير فرضا لذكره له كما ذكر سائر فروض الصلاة .
وأما ما نقل من فعله فمنها حديث أبي هريرة « أنه كان يصلى فيكبر كلما خفض ورفع ، ثم يقول : إنى لأشبهكم صلاة بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومنها حديث مطرف بن عبد الله بن الشِّخِّير قال « صليت أنا وعمران بن الحصين خلف على بن أبي طالب رضى الله عنه ، فكان إذا سجد كبر ، وإذا رفع رأسه من الركوع كبر ، فلما قضى صلاته وانصرفنا أخذ عمران بيده ، فقال : أذكرنى هذا صلاة محمد صلى الله عليه وسلم » فالقائلون بإيجابه تمسكوا بهذا العمل المنقول فى هذه الأحاديث وقالوا : الأصل أن تكون كل أفعاله التى أتت بيانا لواجب ، محمولة على الوجوب كما قال صلى الله عليه وسلم « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِى أُصَلِّى » و « خُذُوا عَنِّى مَنَاسِكَكُمْ » وقالت الفرقة الأولى ما فى هذه الآثار يدل على أن العمل عند الصحابة إنما كان على إتمام التكبير ولذلك كان أبو هريرة يقول : إنى لأشبهكم صلاة بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال عمران : أذكرنى هذا بصلاته صلاة محمد صلى الله عليه وسلم .
وأما من جعل التكبير كله نفلا فضعيف ، ولعله قاسه على سائر الأذكار التى فى الصلاة مما ليست بواجب ، إذ قاس تكبيرة الإحرام على سائر التكبيرات .
قال أبو عمر بن عبد البر : ومما يؤيد مذهب الجمهور ما رواه شعبة بن الحجاج عن الحسن بن عمران عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه قال : صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يتم التكبير ، وصليت مع عمر بن عبد العزيز فلم يتم التكبير . وما رواه أحمد بن حنبل عن عمر رضى الله عنه أنه كان لا يكبر إذا صلى وحده ، وكأن هؤلاء رأوا أن التكبير إنما هو لمكان إشعار الإمام للمأمومين بقيامه وقعوده ، ويشبه أن يكون إلى هذا ذهب من رآه كله نفلا .

(المسئلة الثانية) قال مالك : لايجزئ من لفظ التكبير إلا الله أكبر . وقال الشافعي : الله أكبر والله الأكبر اللفظان كلاهما يجزئ . وقال أبوحنيفة : يجزئ من لفظ التكبير كل لفظ فى معناه مثل : الله الأعظم ، والله الأجل . وسبب اختلافهم : هل اللفظ هو المتعبد به فى الافتتاح أو المعنى ، وقد استدل المالكيون والشافعيون بقوله عليه الصلاة والسلام « مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهُورُ ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ » قالوا : والألف واللام ههنا للحصر ، والحصر يدل على أن الحكم خاص بالمنطوق به ، وأنه لايجوز بغيره ، وليس يوافقهم أبوحنيفة على هذا الأصل ، فإن هذا المفهوم هو عنده من باب دليل الخطاب ، وهو أن يحكم للمسكوت عنه بضد حكم المنطوق به ، ودليل الخطاب عند أبى حنيفة غير معمول به .

(المسئلة الثالثة) ذهب قوم إلى أن التوجيه فى الصلاة واجب ، وهو أن يقول بعد التكبير : إما ـ وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ـ وهو مذهب الشافعى ، وإما أن يسبح وهو مذهب أبى حنيفة ، وإما أن يجمع بينهما وهومذهب أبى يوسف صاحبه . وقال مالك ليس التوجيه بواجب فى الصلاة ولا بسنة . وسبب الاختلاف معارضة الآثار الواردة بالتوجيه للعمل عند مالك ، أو الاختلاف فى صحة الآثار الواردة بذلك . قال القاضى : قد ثبت فى الصحيحين عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسكت بين التكبير والقراءة إسكاتة ، قال : فقلت : يا رسول الله بأبى أنت وأمى : إسكاتك بين التكبير والقراءة ما تقول ؟ : قال أقول : اللَّهُمَّ باعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كما باعَدْتَ بَيْنَ المَشْرِقِ والمَغْرِبِ ، اللَّهُمَّ نَقِّنِي مِنَ الخَطَايا كما يُنَقَّى الثَّوْبُ الأبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بالمَاءِ والثَّلْجِ وَالبَرَدِ » وقد ذهب قوم إلى استحسان سكتات كثيرة فى الصلاة ، منها حين يكبر ، ومنها حين يفرغ من قراءة أم القرآن وإذا فرغ من القراءة قبل الركوع ، وممن قال بهذا القول الشافعى وأبو ثور والأوزاعى ، وأنكر ذلك مالك وأصحابه وأبوحنيفة وأصحابه . وسبب اختلافهم اختلافهم فى تصحيح حديث أبى هريرة أنه قال « كانت له عليه الصلاة والسلام

فى صلاته حين يكبر ويفتتح الصلاة وحين يقرأ فاتحة الكتاب ، وإذا فرغ من القراءة قبل الركوع .

(المسئلة الرابعة) اختلفوا فى قراءة بسم الله الرحمن الرحيم فى افتتاح القراءة فى الصلاة ، فمنع ذلك مالك فى الصلاة المكتوبة جهرا كانت أو سرا ، لا فى استفتاح أم القرآن ولا فى غيرها من السور ، وأجاز ذلك فى النافلة . وقال أبو حنيفة والثورى وأحمد يقرؤها مع أم القرآن فى كل ركعة سرا . وقال الشافعى : يقرؤها ولا بد فى الجهر جهرا وفى السر سرا ، وهى عنده آية من فاتحة الكتاب ، وبه قال أحمد وأبو ثور وأبو عبيد . واختلف قول الشافعى هل هى آية من كل سورة ؟ أم إنما هى آية من سورة النمل فقط ، ومن فاتحة الكتاب ؟ فروى عنه القولان جميعا . وسبب الخلاف فى هذا آيل إلى شيئين : أحدهما اختلاف الآثار فى هذا الباب ، والثانى اختلافهم : هل بسم الله الرحمن الرحيم آية من فاتحة الكتاب أم لا ؟ فأما الآثار التى احتج بها من أسقط ذلك فمنها حديث ابن مغفل قال « سمعنى أبى وأنا أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، فقال : يا بنى إياك والحدث ، فإنى صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر فلم أسمع رجلا منهم يقرؤها » قال أبو عمر بن عبد البر : ابن مغفل رجل مجهول . ومنها ما رواه مالك من حديث أنس أنه قال : « قمت وراء أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، فكلهم كان لا يقرأ بسم الله إذا افتتحوا الصلاة » قال أبو عمر : وفى بعض الروايات أنه قال : « خلف النبى صلى الله عليه وسلم فكان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم » قال أبو عمر : إلا أن أهل الحديث قالوا فى حديث أنس هذا : إن النقل فيه مضطرب اضطرابا لا تقوم به حجة ، وذلك أن مرة روى عنه مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم ومرة لم يرفع ، ومنهم من يذكر عثمان ومن لا يذكره ، ومنهم من يقول : فكانوا يقرءون بسم الله الرحمن الرحيم ، ومنهم من يقول : فكانوا لا يقرءون بسم الله الرحمن الرحيم . ومنهم من يقول : فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم . وأما الأحاديث المعارضة لهذا ، فمنها حديث نعيم بن عبد الله المجمر قال : صليت خلف أبى هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

قبل أم القرآن وقبل السورة وكبر فى الخفض والرفع وقال : أنا أشبهكم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . ومنها حديث ابن عباس « أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم » ومنها حديث أم سلمة أنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ ببسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين » فاختلاف هذه الآثار أحد ما أوجب اختلافهم فى قراءة بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة . والسبب الثانى كما قلنا هو : هل بسم الله الرحمن الرحيم آية من أم الكتاب وحدها أو من كل سورة أم ليست آية لا من أم الكتاب ولا من كل سورة ؟ فمن رأى أنها آية من أم الكتاب أوجب قراءتها بوجوب قراءة أم الكتاب عنده فى الصلاة ، ومن رأى أنها آية من أول كل سورة وجب عنده أن يقرأها مع السورة . وهذه المسئلة قد كثر الاختلاف فيها والمسئلة محتملة ، ولكن من أعجب ما وقع فى هذه المسئلة أنهم يقولون : ربما اختلف فيه هل بسم الله الرحمن الرحيم آية من القرآن فى غير سورة النمل ؟ أم إنما هى آية من القرآن فى سورة النمل فقط ؟ ويحكون على جهة الرد على الشافعى أنها لو كانت من القرآن فى غير سورة النمل لبينه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن القرآن نقل تواترا . هذا الذى قاله القاضى فى الرد على الشافعى وظن أنه قاطع وأما أبو حامد فانتصر لهذا بأن قال إنه أيضا لو كانت من غير القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبين ذلك ، وهذا كله تخبط وشىء غير مفهوم ، فإنه كيف يجوز فى الآية الواحدة بعينها أن يقال فيها إنها من القرآن فى موضع وإنها ليست من القرآن فى موضع آخر ، بل يقال إن بسم الله الرحمن الرحيم قد ثبت أنها من القرآن حيثما ذكرت ، وأنها آية من سورة النمل ، وهل هى آية من سورة أم القرآن ومن كل سورة يستفتح بها ، مختلف فيه ، والمسئلة محتملة ، وذلك أنها فى سائر السور فاتحة . وهى جزء من سورة النمل ، فتأمل هذا فإنه بين ، والله أعلم .

(المسئلة الخامسة) اتفق العلماء على أنه لا تجوز صلاة بغير قراءة لا عمدا ولا سهوا ، إلا شيئا روى عن عمر رضى الله عنه أنه صلى فنسى القراءة ، فقيل له فى ذلك ، فقال : كيف كان الركوع والسجود ؟ فقيل حسن ، فقال : لا بأس إذا . وهو حديث غريب عندهم . أدخله مالك فى موطئه فى بعض الروايات

وإلا شيئا روى عن ابن عباس أنه لايقرأ فى صلاة السر وأنه قال « قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صلوات وسكت فى أخرى » فنقرأ فيما قرأ ونسكت فيما سكت . وسئل هل فى الظهر والعصر قراءة ؟ فقال : لا . وأخذ الجمهور بحديث خباب « أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الظهر والعصر ، قيل فبأى شىء كنتم تعرفون ذلك ؟ قال : باضطراب لحيته » وتعلق الكوفيون بحديث ابن عباس فى ترك وجوب القراءة فى الركعتين الأخيرتين من الصلاة لاستواء صلاة الجهر والسر فى سكوت النبى صلى الله عليه وسلم فى هاتين الركعتين . واختلفوا فى القراءة الواجبة فى الصلاة ، فرأى بعضهم أن الواجب من ذلك أم القرآن لمن حفظها ، وأن ما عداها ليس فيه توقيت ، ومن هؤلاء من أوجبها فى كل ركعة ، ومنهم من أوجبها فى أكثر الصلاة ، ومنهم من أوجبها فى نصف الصلاة ، ومنهم من أوجبها فى ركعة من الصلاة ، وبالأول قال الشافعى ، وهى أشهر الروايات عن مالك ، وقد روى عنه أنه إن قرأها فى ركعتين من الرباعية أجزأته . وأما من رأى أنها تجزئ فى ركعة ، فمنهم الحسن البصرى وكثير من فقهاء البصرة . وأما أبو حنيفة فالواجب عنده إنما هو قراءة القرآن أى آية اتفقت أن تقرأ ، وحد أصحابه فى ذلك ثلاث آيات قصار أو آية طويلة مثل آية الدَّيْن ، وهذا فى الركعتين الأوليين . وأما فى الأخيرتين فيستحب عنده التسبيح فيهما دون القراءة ، وبه قال الكوفيون . والجمهور يستحبون القراءة فيها كلها . والسبب فى هذا الاختلاف تعارض الآثار فى هذا الباب ، ومعارضة ظاهر الكتاب للأثر . أما الآثار المتعارضة فى ذلك ، فأحدها حديث أبى هريرة الثابت « أن رجلا دخل المسجد فصلى ثم جاء فسلم على النبى صلى الله عليه وسلم ، فرد عليه النبى صلى الله عليه وسلم السلام وقال : ارْجِعْ فَصَلِّ فإنَّكَ لمْ تُصَلِّ ، فصلى ثم جاء فأمره بالرجوع ، فعل ذلك ثلاث مرات ، فقال : والذى بعثك بالحق ما أحسن غيره ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذَا قُمْتَ إلى الصَّلاةِ فأسْبِغِ الوضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ القِبْلَةَ فَكَبِّر ، ثُمَّ اقْرَأْ ما تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ القُرْآنِ ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعا ، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قائِما ، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ

ساجداً ، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جالساً ، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ ساجداً ، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِى قائماً ، ثُمَّ افْعَلْ ذلكَ فى صَلاتِكَ كُلِّهَا » وأما المعارض لهذا فحديثان ثابتان متفق عليهما : أحدهما حديث عبادة بن الصامت أنه عليه الصلاة والسلام قال « لا صَلاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفاتِحَةِ الكِتابِ» وحديث أبى هريرة أيضا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « مَنْ صَلَّى صَلاةً لَمْ يَقْرَأْ فيها بأُمِّ القُرْآنِ فَهِيَ خِداجٌ ، فَهِيَ خِداجٌ ، فَهِيَ خِداجٌ ثَلاثا »وحديث أبى هريرة المتقدم ظاهره أنه يجزئ من القراءة فى الصلاة ما تيسر من القرآن ، وحديث عبادة وحديث أبى هريرة الثانى يقتضيان أن أم القرآن شرط فى الصلاة ، وظاهر قوله تعالى ـ فاقْرَءُوا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ ـ يعضد حديث أبى هريرة المتقدم ، والعلماء المختلفون فى هذه المسئلة إما أن يكونوا ذهبوا فى تأويل هذه الأحاديث مذهب الجمع ، وإما أن يكونوا ذهبوا مذهب الترجيح ، وعلى كلا القولين يتصور هذا المعنى ، وذلك أنه من ذهب مذهب من أوجب قراءة ما تيسر من القرآن له أن يقول هذا أرجح ، لأن ظاهر الكتاب يوافقه ، وله أن يقول على طريق الجمع أنه يمكن أن يكون حديث عبادة المقصود به نفى الكمال لا نفى الإجزاء ، وحديث أبى هريرة المقصود منه الإعلام بالمجزئ من القراءة ، إذا كان المقصود منه تعليم فرائض الصلاة ، ولأولئك أيضا أن يذهبوا هذين المذهبين بأن يقولوا هذه الأحاديث أوضح لأنها أكثر ، وأيضا فإن حديث أبى هريرة المشهور يعضده ، وهو الحديث الذى فيه يقول الله تعالى « قَسَمْتُ الصَّلاةَ بَيْنِى وبَيْنَ عَبْدِى نِصْفَيْنِ : نِصْفُها لِى وَنِصْفُها لِعَبْدِى وَلِعَبْدِى ماسألَ ، يَقُولُ العَبْدُ الحَمْدُ للهِ رَبِّ العالَمِينَ ، يَقُولُ اللهُ حَمِدَنِى عَبْدِى » الحديث ، ولهم أن يقولوا أيضا إن قوله عليه الصلاة والسلام « ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن » مبهم والأحاديث الأخر معينة ، والمعين يقضى على المبهم ، وهذا فيه عسر ، فإن معنى حرف « ما » ههنا إنما هو معنى أى شىء تيسر ، وإنما يسوغ هذا إن دلت «ما» فى كلام العرب على ما تدل عليه لام العهد ، فكان يكون تقدير الكلام : اقرأ الذى تيسر معك من القرآن.

ويكون المفهوم منه أم الكتاب ، إذا كانت الألف واللام فى الذى تدل على العهد ، فينبغى أن يتأمل هذا فى كلام العرب ، فإن وجدت العرب تفعل هذا أعنى تتجوز فى موطن مّا ، فتدل بما على شىء معين فليسغ هذا التأويل ، وإلا فلا وجه له ، فالمسئلة كما ترى محتملة ، وإنما كان يرتفع الاحتمال لو ثبت النسخ . وأما اختلاف من أوجب أم الكتاب فى الصلاة فى كل ركعة أو فى بعض الصلاة فسببه احتمال عودة الضمير الذى فى قوله عليه الصلاة والسلام « لم يقرأ فيها بأم القرآن » على كل أجزاء الصلاة أو على بعضها ، وذلك أن من قرأ فى الكل منها أو فى الجزء : أعنى فى ركعة أو ركعتين لم يدخل تحت قوله عليه الصلاة والسلام « لم يقرأ فيها » وهذا الاحتمال بعينه هو الذى أصار أباحنيفة إلى أن يترك القراءة أيضا فى بعض الصلاة : أعنى فى الركعتين الأخيرتين ، واختار مالك أن يقرأ فى الركعتين الأوليين من الرباعية بالحمد وسورة ، وفى الأخيرتين بالحمد فقط ، فاختار الشافعى أن تقرأ فى الأربع من الظهر بالحمد وسورة إلا أن السورة التى تقرأ فى الأوليين تكون أطول ، فذهب مالك إلى حديث أبى قتادة الثابت « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ فى الأوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورة ، وفى الأخريين منها بفاتحة الكتاب فقط . وذهب الشافعى إلى ظاهر حديث أبى سعيد الثابت أيضا أنه كان يقرأ فى الركعتين الأوليين من الظهر قدر ثلاثين آية ، وفى الأخريين قدر خمس عشرة آية ، ولم يختلفوا فى العصر لاتفاق الحديثين فيها ، وذلك أن فى حديث أبى سعيد هذا « أنه كان يقرأ فى الأوليين من العصر قدر خمس عشرة آية ، وفى الأخريين قدر النصف من ذلك » .

(المسئلة السادسة) اتفق الجمهور على منع قراءة القرآن فى الركوع والسجود لحديث على فى ذلك قال « نَهانى جِبْرِيلُ صلى الله عليه وسلم أنْ أقْرأ القُرآنَ رَاكِعا وساجِدًا » قال الطبرى : وهو حديث صحيح ، وبه أخذ فقهاء الأمصار ، وصار قوم من التابعين إلى جواز ذلك ، وهو مذهب البخارى ، لأنه لم يصح الحديث عنده ، والله أعلم . واختلفوا : هل الركوع والسجود قول محدود يقوله المصلى أم لا؟ فقال مالك : ليس فى ذلك قول محدود . وذهب الشافعى وأبو حنيفة وأحمد وجماعة غيرهم إلى أن المصلى يقول فى ركوعه : سبحان ربى العظيم ثلاثا ، وفى السجود سبحان ربى الأعلى ثلاثا على ما جاء فى حديث

عقبة بن عامر . وقال الثورى : أحب إلى أنْ يقولها الإمام خمسا فى صلاته حتى يدرك الذى خلفه ثلاثة تسبيحات . والسبب فى هذا الاختلاف معارضة حديث ابن عباس فى هذا الباب لحديث عقبة بن عامر ، وذلك أن فى حديث ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام قال « ألا وإنى نُهيتُ أنْ أقرأ القرآنَ راكعا أوْ ساجدًا ، فأمَّا الرُّكوعُ فعظِّمُوا فيه الرَّبَّ ، وأمَّا السُّجودُ فاجتهدُوا فيه فى الدُّعاء فقَمِنٌ أنْ يُستجابَ لكُمْ » وفى حديث عقبة ابن عامر أنه قال « لما نزلت فَسَبِّحْ باسْمِ رَبِّكَ العَظِيم قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم : اجْعَلُوها فى رُكُوعِكُمْ ، ولما نزلت سبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعْلَى قال . اجْعَلُوها فى سُجُودِكُمْ » وكذلك اختلفوا فى الدعاء فى الركوع بعد اتفاقهم على جواز الثناء على الله ، فكره ذلك مالك لحديث علىّ أنه قال عليه الصلاة والسلام : « أما الركوع فعظموا فيه الرب ، وأما السجود فاجتهدوا فيه فى الدعاء » وقالت طائفة يجوز الدعاء فى الركوع ، واحتجوا بأحاديث جاء فيها أنه عليه الصلاة والسلام دعا فى الركوع وهو مذهب البخارى ، واحتج بحديث عائشة قالت « كان النبى عليه الصلاة والسلام يقول فى ركوعه وسجوده : سُبْحانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنا وبِحَمْدِكَ اللَّهُمَّ اغْفِرْلى » وأبو حنيفة لا يجيز الدعاء فى الصلاة بغير ألفاظ القرآن[1] ، ومالك والشافعى يجيزان ذلك . والسبب فى ذلك اختلافهم فيه ، هل هو كلام أم لا ؟ .

(المسئلة السابعة) اختلفوا فى وجوب التشهد وفى المختار منه ، فذهب مالك وأبو حنيفة وجماعة إلى أن التشهد ليس بواجب ، وذهبت طائفة إلى وجوبه ، وبه قال الشافعى وأحمد وداود . وسبب اختلافهم معارضة القياس لظاهر الأثار ، وذلك أن القياس يقتضى إلحاقه بسائر الأركان التى ليست بواجبة فى الصلاة ، لاتفاقهم على وجوب القرآن ، وأنّ التشهد ليس بقرآن فيجب . وحديث ابن عباس أنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن » يقتضى وجوبه مع أن الأصل عند هؤلاء أن

---

(١) وكذا ما ورد من السنة اهـ مصححه .

أفعاله وأقواله فى الصلاة يجب أن تكون محمولة على الوجوب حتى يدل الدليل على خلاف ذلك ، والأصل عند غيرهم على خلاف هذا ، وهو أن ما ثبت وجوبه فى الصلاة مما اتفق عليه أو صرح بوجوبه فلا يجب أن يلحق به إلا ماصرح به ونص عليه ، فهما كما ترى أصلان متعارضان . وأما المختار من التشهد ، فإن مالكا رحمه الله اختار تشهد عمر رضى الله عنه الذى كان يعلمه الناس على المنبر ، وهو : التحيات لله الزاكيات لله الطيبات الصلوات لله ، السلام عليك أيها النبى ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله . واختار أهل الكوفة أبو حنيفة وغيره تشهد عبد الله بن مسعود . قال أبو عمر : وبه قال أحمد وأكثر أهل الحديث ، لثبوت نقلهِ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو : « التَّحِيَّاتُ لله والصَّلَوَاتُ والطَّيِّبَاتُ ، السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ الله وَبَرَكَاتُهُ ، السَّلامُ عَلَيْنا وَعَلى عِبادِ الله الصَّالِحِينَ ، أَشْهَدُ أَنْ لَاإِلَهَ إِلاَّ اللهُ ، وأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ » واختار الشافعى وأصحابه تشهد عبد الله بن عباس الذى رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن ، فكان يقول « التَّحِيَّاتُ المُبارَكاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لله ، سَلامٌ عَلَيْكَ أَيها النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ الله وَبَرَكَاتُهُ سَلامٌ عَلَيْنا وَعَلى عِبادِ الله الصَّالِحِينَ ، أَشْهَدُ أَنْ لاإِلَهَ إِلاَّ اللهُ وأَنَّ مُحَمَّداً رَسَولُ الله » وسبب اختلافهم اختلاف ظنونهم فى الأرجح منها ، فمن غلب على ظنه رجحان حديث مّا من هذه الأحاديث الثلاثة مال إليه ، وقد ذهب كثير من الفقهاء إلى أن هذا كله على التخيير كالأذان والتكبير على الجنائز وفى العيدين وفى غير ذلك مما تواتر نقله ، وهو الصواب والله أعلم . وقد اشترط الشافعى الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم فى التشهد وقال : إنها فرض لقوله تعالى - يا أَيُّهَا الَّذِين آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وسَلِّمُوا تَسْلِيما - ذهب إلى أن هذا التسليم هو التسليم من الصلاة ، وذهب الجمهور

(١) نسبة هذا إلى الشافعى فيه نظر ، فتدبر اهـ مصححه .

إلى أنه التسليم الذى يؤتى به عقب الصلاة عليه ، وذهب قوم من أهل الظاهر إلى أنه واجب أن يتعوذ المتشهد من الأربع التى جاءت فى الحديث من عذاب القبر ومن عذاب جهنم ومن فتنة المسيح الدجال ومن فتنة المحيا والممات ، لأنه ثبت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ منها فى آخر تشهده » وفى بعض طرقه « إِذَا فَرَغَ أَحَدُكُمْ مِنَ التَّشَهُّدِ الأَخِيرِ فَلْيَتَعَوَّذْ مِنْ أَرْبَعٍ » الحديث خرجه مسلم .

(المسئلة الثامنة) اختلفوا فى التسليم من الصلاة ، فقال الجمهور بوجوبه ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : ليس بواجب ، والذين أوجبوه منهم من قال الواجب على المنفرد والإمام تسليمة واحدة ، ومنهم من قال اثنتان ، فذهب الجمهور مذهب ظاهر حديث على ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام فيه « وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ » ومن ذهب إلى أن الواجب من ذلك تسليمتان ، فلما ثبت من « أنه عليه الصلاة والسلام كان يسلم تسليمتين » وذلك عند من حمل فعله على الوجوب . واختار مالك للمأموم تسليمتين وللإمام واحدة ، وقد قيل عنه إن المأموم يسلم ثلاثا : الواحدة للتحليل ، والثانية للإمام ، والثالثة لمن هو عن يساره . وأما أبو حنيفة فذهب إلى ما رواه عبد الرحمن بن زياد الإفريقى أن عبد الرحمن بن رافع وبكر بن سوادة حدثاه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إِذَا جَلَسَ الرَّجُلُ فِى آخِرِ صَلَاتِهِ فَأَحْدَثَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ » قال أبو عمر بن عبد البر : وحديث على المتقدم أثبت عند أهل النقل ، لأن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص انفرد به الإفريقى ، وهو عند أهل النقل ضعيف . قال القاضى : إن كان أثبت من طريق النقل فإنه محتمل من طريق اللفظ ، وذلك أنه ليس يدل على أن الخروج من الصلاة لا يكون بغير التسليم إلا بضرب من دليل الخطاب وهو مفهوم ضعيف عند الأكثر ، ولكن للجمهور أن يقولوا إن الألف واللام التى للحصر أقوى من دليل الخطاب فى كون حكم المسكوت عنه بضد حكم المنطوق به .

(المسئلة التاسعة) اختلفوا فى القنوت ، فذهب مالك إلى أن القنوت فى صلاة

الصبح مستحب . وذهب الشافعى إلى أنه سنة ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه لايجوز القنوت فى صلاة الصبح ، وأن القنوت إنما موضعه الوتر . وقال قوم : بل يقنت فى كل صلاة . وقال قوم : لاقنوت إلا فى رمضان . وقال قوم : بل فى النصف الأخير منه . وقال قوم : بل فى النصف الأول منه . والسبب فى ذلك اختلاف الآثار المنقولة فى ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم . وقياس بعض الصلوات فى ذلك على بعض : أعنى التى قنت فيها على التى لم يقنت فيها . قال أبو عمر بن عبد البر : والقنوت بلعن الكفرة فى رمضان مستفيض فى الصدر الأول اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فى دعائه على رعل وذكوان ، والنفر الذين قتلوا أصحاب بئر معونة . وقال الليث بن سعد : ما قنتُ منذ أربعين عاما أو خمسة وأربعين عاما إلا وراء إمام يقنت . قال الليث : وأخذت فى ذلك بالحديث الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قنت شهرا أو أربعين يدعو لقوم ويدعو على آخرين ، حتى أنزل الله تبارك وتعالى عليه معاتبا - لَيْسَ لكَ مِنَ الأمْرِ شَيْءٌ أوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أوْ يُعَذِّبَهُمْ فإنَّهُمْ ظالِمُونَ - فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم القنوت فما قنت بعدها حتى لقى الله ، قال : فمنذ حملت هذا الحديث لم أقنت . وهو مذهب يحيى بن يحيى . قال القاضى : ولقد حدثنى الأشياخ أنه كان العمل عليه بمسجده عندنا بقرطبة ، وأنه استمر إلى زماننا أو قريب من زماننا . وخرّج مسلم عن أبى هريرة « أن النبى عليه الصلاة والسلام قنت فى صلاة الصبح ، ثم بلغنا أنه ترك ذلك لما نزلت - ليس لك من الأمر شىء أو يتوب عليهم - وخرّج عن أبى هريرة أنه قنت فى الظهر والعشاء الأخيرة وصلاة الصبح . وخرج عنه عليه الصلاة والسلام « أنه قنت شهرا فى صلاة الصبح يدعو على بنى عصية» واختلفوا فيما يقنت به ، فاستحب مالك القنوت بـ«اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونستهديك ونؤمن بك ونخنع لك ونخلع ونترك من يكفرك ، اللهم إياك نعبد ولك نصلى ونسجد وإليك نسعى ونحفد ، نرجو رحمتك ونخاف عذابك إن عذابك بالكافرين ملحق» ويسميها أهل العراق السورتين ، ويروى أنها فى مصحف أبى بن كعب . وقال الشافعى وإسحاق : بلى يقنت « باللَّهُم

اهْدِنا فيمَنْ هَدَيْتَ ، وعافِنا فيمَنْ عافَيْتَ ، وَقِنا شَرَّ ما قَضَيْتَ ، إنَّكَ تَقْضِي ولا يُقْضَى عَلَيْكَ ، تَبارَكْتَ رَبَّنا وَتَعالَيْتَ » وهذا يرويه الحسن بن على من طرق ثابتة أن النبى عليه الصلاة والسلام علمه هذا الدعاء يقنت به فى الصلاة . وقال عبد الله بن داود : من لم يقنت بالسورتين فلا يصلى خلفه . وقال قوم : ليس فى القنوت شىء موقوت .

الفصل الثانى
فى الأفعال التى هى أركان

وفى هذا الفصل من قواعد المسائل ثمانى مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلف العلماء فى رفع اليدين فى الصلاة فى ثلاثة مواضع : أحدها فى حكمه . والثانى فى المواضع التى يرفع فيها من الصلاة . والثالث إلى أين ينتهى برفعها . فأما الحكم ، فذهب الجمهور إلى أنه سنة فى الصلاة ، وذهب داود وجماعة من أصحابه إلى أن ذلك فرض ، وهؤلاء انقسموا أقساما فمنهم من أوجب ذلك فى تكبيرة الإحرام فقط . ومنهم من أوجب ذلك فى الاستفتاح وعند الركوع : أعنى عند الانحطاط فيه وعند الارتفاع منه ، ومنهم من أوجب ذلك فى هذين الموضعين وعند السجود ، وذلك بحسب اختلافهم فى المواضع التى يرفع فيها . وسبب اختلافهم معارضة ظاهر حديث أبى هريرة الذى فيه تعليم فرائض الصلاة لفعله عليه الصلاة والسلام ، وذلك أن حديث أبى هريرة إنما فيه أنه قال له وكبر ولم يأمره برفع يديه ، وثبت عنه عليه الصلاة والسلام من حديث ابن عمر وغيره « أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة » وأما اختلافهم فى المواضع التى ترفع فيها فذهب أهل الكوفة أبوحنيفة وسفيان الثورى وسائر فقهائهم إلى أنه لا يرفع المصلى يديه إلا عند تكبيرة الإحرام فقط ، وهى رواية ابن القاسم عن مالك ، وذهب الشافعى وأحمد وأبو عبيد وأبوثور ، وجمهور أهل الحديث وأهل الظاهر إلى الرفع عند تكبيرة الإحرام وعند الركوع ، وعند الرفع من الركوع ، وهو مروى عن مالك إلا أنه عند بعض أولئك فرض وعند مالك سنة . وذهب بعض أهل الحديث إلى رفعها عند السجود وعند الرفع منه . والسبب فى هذا الاختلاف كله اختلاف الآثار الواردة فى ذلك ومخالفة العمل بالمدينة لبعضها ، وذلك أن فى ذلك

أحاديث أحدها حديث عبد الله بن مسعود ، وحديث البراء بن عازب « أنه كان عليه الصلاة والسلام يرفع يديه عند الإحرام مرة واحدة لايزيد عليها » والحديث الثانى حديث ابن عمر عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه ، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما أيضا كذلك وقال « سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا وَلَكَ الحَمْدُ » كان لايفعل ذلك فى السجود ، وهو حديث متفق على صحته وزعموا أنه روى ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم ثلاثة عشر رجلا من أصحابه . والحديث الثالث حديث وائل بن حجر ، وفيه زيادة على ما فى حديث عبد الله بن عمر « أنه كان يرفع يديه عند السجود » فمن حمل الرفع ههنا على أنه ندب أو فريضة ، فمنهم من اقتصر به على الإحرام فقط ترجيحا لحديث عبد الله بن مسعود وحديث البراء بن عازب وهو مذهب مالك لموافقة العمل به ، ومنهم من رجح حديث عبد الله ابن عمر ، فرأى الرفع فى الموضعين أعنى فى الركوع وفى الافتتاح لشهرته ، واتفق الجميع عليه ومن كان رأيه من هؤلاء أن الرفع فريضة حمل ذلك على الفريضة ، ومن كان رأيه أنه ندب حمل ذلك على الندب ، ومنهم من ذهب مذهب الجمع وقال : إنه يجب أن تجمع هذه الزيادات بعضها إلى بعض على ما فى حديث وائل ابن حجر ، فإذًا العلماء ذهبوا فى هذه الآثار مذهبين : إما مذهب الترجيح ، وإما مذهب الجمع . والسبب فى اختلافهم فى حمل رفع اليدين فى الصلاة : هل هو على الندب أو على الفرض ؟ هو السبب الذى قلناه قبل من أن بعض الناس يرى أن الأصل فى أفعاله صلى الله عليه وسلم أن تحمل على الوجوب حتى يدل الدليل على غير ذلك ، ومنهم من يرى أن الأصل أن لايزاد فيما صح بدليل واضح من قول ثابت أو إجماع أنه من فرائض الصلاة إلا بدليل واضح ، وقد تقدم هذا من قولنا ، ولا معنى لتكرير الشىء الواحد مرات كثيرة ، وأما الحد الذى ترفع إليه اليدان ، فذهب بعضهم إلى أنه المنكبان ، وبه قال مالك والشافعى وجماعة ، وذهب بعضهم إلى رفعهما إلى الأذنين ، وبه قال أبوحنيفة ، وذهب بعضهم إلى رفعهما إلى الصدر ، وكل ذلك مروى عن النبى صلى الله عليه وسلم ، إلا أن أثبت ما فى ذلك أنه كان يرفعهما حذو منكبيه وعليه الجمهور ، والرفع إلى الأذنين أثبت من الرفع إلى الصدر . وأشهر

(المسئلة الثانية) ذهب أبوحنيفة إلى أن الاعتدال من الركوع وفى الركوع غير واجب . وقال الشافعي : هو واجب . واختلف أصحاب مالك : هل ظاهر مذهبه يقتضى أن يكون سنة أو واجبا إذ لم ينقل عنه نص فى ذلك : والسبب فى اختلافهم : هل الواجب الأخذ ببعض ماينطلق عليه الاسم أم بكل ذلك الشيء الذى ينطلق عليه الاسم ، فمن كان الواجب عنده الأخذ ببعض ما ينطلق عليه الاسم لم يشترط الاعتدال فى الركوع ، ومن كان الواجب عنده الأخذ بالكل اشترط الاعتدال ، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فى الحديث المتقدم للرجل الذى علمه فروض الصلاة « اركع حتى تطمئن راكعا ، وارفع حتى تطمئن رافعا » فالواجب اعتقاد كونه فرضا ، وعلى هذا الحديث عوّل كل من رأى أن الأصل لاتحمل أفعاله عليه الصلاة والسلام فى سائر أفعال الصلاة مما لم ينص عليها فى هذا الحديث على الوجوب حتى يدل الدليل على ذلك ، ومن قبل هذا لم يروا رفع اليدين فرضا ولا ما عدا تكبيرة الإحرام والقراءة من الأقاويل التى فى الصلاة فتأمل هذا ، فإنه أصل مناقض للأصل الأول وهو سبب الخلاف فى أكثر هذه المسائل .

(المسئلة الثالثة) اختلف الفقهاء فى هيئة الجلوس ، فقال مالك وأصحابه يفضى بأليتيه إلى الأرض وينصب رجله اليمنى ويثنى اليسرى ، وجلوس المرأة عنده كجلوس الرجل . وقال أبوحنيفة وأصحابه : ينصب الرجل اليمنى ويقعد على اليسرى . وفرق الشافعي بين الجلسة الوسطى والأخيرة ، فقال فى الوسطى بمثل قول أبى حنيفة ، وفى الأخيرة بمثل قول مالك . وسبب اختلافهم فى ذلك تعارض الآثار . وذلك أن فى ذلك ثلاثة آثار : أحدها وهو ثابت باتفاق حديث أبى حميد الساعدى الوارد فى وصف صلاته عليه الصلاة والسلام ، وفيه « وإذا جلس فى الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى ، وإذا جلس فى الركعة الأخيرة قدم رجله اليسرى ونصب اليمنى وقعد على مقعدته » . والثانى حديث وائل بن حجر ، وفيه « أنه كان إذا قعد فى الصلاة نصب اليمنى وقعد على اليسرى » . والثالث ما رواه مالك عن عبد الله ابن عمر أنه قال « إنما سنة الصلاة أن تنصب رجلك اليمنى وتثنى اليسرى ، وهو يدخل فى المسند لقوله فيه : إنما سنة الصلاة . وفى روايته عن القاسم

ابن محمد أنه أراهم الجلوس فى التشهد ، فنصب رجله اليمنى وثنى اليسرى وجلس على وركه الأيسر ولم يجلس على قدمه ، ثم قال : أرانى هذا عبد الله بن عبد الله بن عمر ، وحدثنى أن أباه كان يفعل ذلك ، فذهب مالك مذهب الترجيح لهذا الحديث . وذهب أبو حنيفة مذهب الترجيح لحديث وائل . وذهب الشافعى مذهب الجمع على حديث أبى حميد . وذهب الطبرى مذهب التخيير . وقال : هذه الهيئات كلها جائزة وحسن فعلها لثبوتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قول حسن ، فإن الأفعال المختلفة أولى أن تحمل على التخيير منها على التعارض ، وإنما يتصور ذلك التعارض أكثر ذلك فى الفعل مع القول أو فى القول مع القول .

(المسئلة الرابعة) اختلف العلماء فى الجلسة الوسطى والأخيرة ، فذهب الأكثر فى الوسطى إلى أنها سنة وليست بفرض ، وشذ قوم وقالوا : إنها فرض ، وكذلك ذهب الجمهور فى الجلسة الأخرى إلى أنها فرض وشذ قوم فقالوا إنها ليست بفرض . و السبب فى اختلافهم هو تعارض مفهوم الأحاديث ، وقياس إحدى الجلستين على الثانية ، وذلك أن فى حديث أبى هريرة المتقدم « اجلس حتى تطمئن جالسا » فوجب الجلوس على ظاهر هذا الحديث فى الصلاة كلها ، فمن أخذ بهذا قال : إن الجلوس كله فرض ، ولما جاء فى حديث ابن بحينة الثابت « أنه عليه الصلاة والسلام أسقط الجلسة الوسطى ولم يجبرها وسجد لها » وثبت عنه أنه أسقط ركعتين فجبرهما ، وكذلك ركعة . فهم الفقهاء من هذا الفرق بين حكم الجلسة الوسطى وحكم الركعة ، وكانت عندهم الركعة فرضا بإجماع : فوجب أن لاتكون الجلسة الوسطى فرضا ، فهذا هو الذى أوجب أن فرق الفقهاء بين الجلستين ، ورأوا أن سجود السهو إنما يكون للسنن دون الفروض ، ومن رأى أنها فرض قال : السجود للجلسة الوسطى شىء يخصها دون سائر الفرائض ، وليس فى ذلك دليل على أنها ليست بفرض . وأما من ذهب إلى أنهما كليهما سنة فقاس الجلسة الأخيرة على الوسطى بعد أن اعتقد فى الوسطى بالدليل الذى اعتقد به الجمهور أنها سنة ، فإذا السبب فى اختلافهم هو فى الحقيقة آيل إلى معارضة الاستدلال لظاهر القول أو ظاهر الفعل ، فإن

من الناس أيضا من اعتقد أن الجلستين كليهما فرض من جهة أن أفعاله عليه الصلاة والسلام عنده الأصل فيها أن تكون فى الصلاة محمولة على الوجوب حتى يدل الدليل على غير ذلك على ما تقدم ، فاذن الأصلان جميعا يقتضيان ههنا أن الجلوس الأخير فرض ، ولذلك عليه أكثر الجمهور من غير أن يكون له معارض إلا القياس ، وأعنى بالأصلين القول والعمل ، ولذلك أضعف الأقاويل من رأى أن الجلستين سنة والله أعلم . وثبت عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان يضع كفه اليمنى على ركبته اليمنى وكفه اليسرى على ركبته اليسرى ويشير بأصبعه » واتفق العلماء على أن هذه الهيئة من هيئة الجلوس المستحسنة فى الصلاة ، واختلفوا فى تحريك الأصابع لاختلاف الأثر فى ذلك ، والثابت أنه كان يشير فقط .

(المسئلة الخامسة) اختلف العلماء فى وضع اليدين إحداهما على الأخرى فى الصلاة ، فكره ذلك مالك فى الفرض ، وأجازه فى النفل . ورأى قوم أن هذا الفعل من سنن الصلاة وهم الجمهور . والسبب فى اختلافهم أنه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفة صلاته عليه الصلاة والسلام ، ولم ينقل فيها أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى ، وثبت أيضا أن الناس كانوا يؤمرون بذلك . وورد ذلك أيضا من صفة صلاته عليه الصلاة والسلام فى حديث أبى حميد فرأى قوم أن الآثار التى أثبتت ذلك اقتضت زيادة على الآثار التى لم تنقل فيها هذه الزيادة وأن الزيادة يجب أن يصار إليها . ورأى قوم أن الأوجب المصير إلى الآثار التى ليس فيها هذه الزيادة ، لأنها أكثر ، ولكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة ، وإنما هى من باب الاستعانة ، ولذلك أجازها مالك فى النفل ولم يجزها فى الفرض ، وقد يظهر من أمرها أنها هيئة تقتضى الخضوع ، وهو الأولى بها .

(المسئلة السادسة) اختار قوم إذا كان الرجل فى وتر من صلاته أن لا ينهض حتى يستوى قاعدا ، واختار آخرون أن ينهض من سجوده نفسه ، وبالأولى قال الشافعى وجماعة ، وبالثانى قال مالك وجماعة . وسبب الخلاف أن فى ذلك حديثين مختلفين : أحدهما حديث مالك بن الحويرث الثابت « أنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى » فإذا كان فى وتر من صلاته لم ينهض حتى

يستوى قاعدا وفى حديث أبى حميد فى صفة صلاته عليه الصلاة والسلام « أنه لما رفع رأسه من السجدة الثانية من الركعة الأولى قام ولم يتورك » فأخذ بالحديث الأول الشافعى ، وأخذ بالثانى مالك ، وكذلك اختلفوا إذا سجد ، هل يضع يديه قبل ركبتيه ، أو ركبتيه قبل يديه ؟ ومذهب مالك وضع الركبتين قبل اليدين . وسبب اختلافهم أن فى حديث ابن حجر قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه ، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه » وعن أبى هريرة أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « إذَا سجَدَ أحَدُكُمْ فَلا يَبْرُكْ كما يَبْرُكُ البَعِيرُ وليَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ » وكان عبد الله بن عمر يضع يديه قبل ركبتيه . وقال بعض أهل الحديث : حديث وائل بن حجر أثبت من حديث أبى هريرة .

(المسئلة السابعة) اتفق العلماء على أن السجود يكون على سبعة أعضاء : الوجه واليدين والركبتين وأطراف القدمين ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أُمِرْتُ أنْ أسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أعْضَاء » واختلفوا فيمن سجد على وجهه ونقصه السجود على عضو من تلك الأعضاء هل تبطل صلاته أم لا ؟ فقال قوم : لاتبطل صلاته لأن اسم السجود إنما يتناول الوجه فقط . وقال قوم : تبطل إن لم يسجد على السبعة الأعضاء للحديث الثابت ، ولم يختلفوا أن من سجد على جبهته وأنفه فقد سجد على وجهه ، واختلفوا فيمن سجد على أحدهما ، فقال مالك : إن سجد على جبهته دون أنفه جاز ، وإن سجد على أنفه دون جبهته لم يجز . وقال أبوحنيفة : بل يجوز ذلك . وقال الشافعى : لايجوز إلا أن يسجد عليهما جميعا . وسبب اختلافهم : هل الواجب هو امتثال بعض ما ينطلق عليه الاسم أم كله ، وذلك أن فى حديث النبى عليه الصلاة والسلام الثابت عن ابن عباس « أمرت أن أسجد عن سبعة أعضاء » فذكر منها الوجه ، فمن رأى أن الواجب هو بعض ما ينطلق عليه الاسم ، قال : إن سجد على الجبهة أو الأنف أجزأه . ومن رأى أن اسم السجود يتناول من سجد على الجبهة ولايتناول من سجد على الأنف أجاز السجود على الجبهة دون الأنف ، وهذا كأنه تحديد للبعض الذى هو امتثاله ، هو الواجب مما ينطلق عليه الاسم ، وكان هذا على

مذهب من يفرق بين أبعاض الشىء ، فرأى أن بعضها يقوم فى امتثاله مقام الوجوب وبعضها لا يقوم مقامه فتأمل هذا فإنه أصل فى هذا الباب ، وإلا جاز لقائل أن يقول : إنه إن مس من أنفه الأرض مثقال خردلة تم سجوده . وأما من رأى أن الواجب هو امتثال كل ما ينطلق عليه الاسم ، فالواجب عنده أن يسجد على الجبهة والأنف . والشافعى يقول : إن هذا الاحتمال الذى من قبل اللفظ قد أزاله فعله عليه الصلاة والسلام وبينه ، فإنه كان يسجد على الأنف والجبهة لما جاء من أنه انصرف من صلاة من الصلوات وعلى جبهته وأنفه أثر الطين والماء ، فوجب أن يكون فعله مفسرا للحديث المجمل . قال أبو عمر ابن عبد البر : وقد ذكر جماعة من الحفاظ حديث ابن عباس فذكروا فيه الأنف والجبهة . قال القاضى أبو الوليد : وذكر بعضهم الجبهة فقط ، وكلا الروايتين فى كتاب مسلم ، وذلك حجة لمالك . واختلفوا أيضا هل من شرط السجود أن تكون يد الساجد بارزة وموضوعة على الذى يوضع عليها الوجه أم ليس ذلك من شرطه ؟ فقال مالك : ذلك من شرط السجود أحسبه شرط تمامه . وقالت جماعة : ليس ذلك من شرط السجود . ومن هذا الباب اختلافهم فى السجود على طاقات العمامة ، وللناس فيه ثلاثة مذاهب : قول بالمنع ، وقول بالجواز ، وقول بالفرق بين أن يسجد على طاقات يسيرة من العمامة أو كثيرة ، وقول بالفرق بين أن يمس من جبهته الأرض شىء أو لا يمس منها شىء ، وهذا الاختلاف كله موجود فى المذهب وعند فقهاء الأمصار ، وفى البخارى كانوا يسجدون على القلانس والعمائم . واحتج من لم ير إبراز اليدين فى السجود بقول ابن عباس « أمر النبى صلى الله عليه وسلم أن نسجد على سبعة أعضاء ولا نكفت ثوبا ولا شعرا » وقياسا على الركبتين وعلى الصلاة فى الخفين يمكن أن يحتج بهذا العموم فى السجود على العمامة .

(المسئلة الثامنة) اتفق العلماء على كراهية الإقعاء فى الصلاة لما جاء فى الحديث من النهى أن يقعى الرجل فى صلاته كما يقعى الكلب إلا أنهم اختلفوا فيما يدل عليه الاسم ، فبعضهم رأى أن الإقعاء المنهى عنه هو جلوس الرجل على أليتيه فى الصلاة ناصبا فخذيه مثل إقعاء الكلب والسبع ولا خلاف بينهم أن هذه الهيئة ليست من هيئات الصلاة . وقوم رأوا أن معنى

الإقعاء الذى نهى عنه هو أن يجعل أليتيه على عقبيه بين السجدتين وأن يجلس على صدور قدميه ، وهو مذهب مالك لما روى عن ابن عمر أنه ذكر أنه إنما كان يفعل ذلك لأنه كان يشتكى قدميه . وأما ابن عباس فكان يقول : الإقعاء على القدمين فى السجود على هذه الصفة هو سنة نبيكم ، خرجه مسلم . وسبب اختلافهم هو تردد اسم الإقعاء المنهى عنه فى الصلاة بين أن يدل على المعنى اللغوى أو يدل على معنى شرعى : أعنى على هيئة خصها الشرع بهذا الاسم ، فمن رأى أنه يدل على المعنى اللغوى قال : هو إقعاء الكلب . ومن رأى أنه يدل على معنى شرعى قال : إنما أريد بذلك إحدى هيئات الصلاة المنهى عنها ، ولما ثبت عن ابن عمر أن قعود الرجل على صدور قدميه ليس من سنة الصلاة ، سبق إلى اعتقاده أن هذه الهيئة هى التى أريد بالإقعاء المنهى عنه ، وهذا ضعيف ، فإن الأسماء التى لم تثبت لها معان شرعية يجب أن تحمل على المعنى اللغوى حتى يثبت لها معنى شرعى ، بخلاف الأمر فى الأسماء التى تثبت لها معان شرعية : أعنى أنه يجب أن يحمل على المعانى الشرعية حتى يدل الدليل على المعنى اللغوى ، مع أنه قد عارض حديث ابن عمر فى ذلك حديث ابن عباس .

الباب الثانى من الجملة الثالثة

وهذا الباب الكلام المحيط بقواعده فيه فصول سبعة : أحدها : فى معرفة حكم صلاة الجماعة . والثانى فى معرفة شروط الإمامة ، ومن أولى بالتقديم وأحكام الإمام الخاصة به . الثالث : فى مقام المأموم من الإمام والأحكام الخاصة بالمأمومين . الرابع : فى معرفة ما يتبع فيه المأموم الإمام مما ليس يتبعه . الخامس : فى صفة الاتباع . السادس : فيما يحمله الإمام عن المأمومين . السابع : فى الأشياء التى إذا فسدت لها صلاة الإمام يتعدى الفساد إلى المأمومين .

الفصل الأول فى معرفة حكم صلاة الجماعة

فى هذا الفصل مسئلتان: إحداهما : هل صلاة الجماعة واجبة على من سمع النداء أم ليست بواجبة . المسئلة الثانية إذا دخل الرجل المسجد وقد صلى ، هل

يجب عليه أن يصلى مع الجماعة الصلاة التى قد صلاها أم لا ؟ .

(أما المسئلة الأولى) فإن العلماء اختلفوا فيها ، فذهب الجمهور إلى أنها سنة أو فرض على الكفاية . وذهبت الظاهرية إلى أن صلاة الجماعة فرض متعين على كل مكلف . والسبب فى اختلافهم تعارض مفهومات الآثار فى ذلك وذلك أن ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام « صَلاةُ الجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةَ الفَذِّ بِخَمْسٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً أَوْ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً » يعنى أن الصلاة فى الجماعات من جنس المندوب إليه ، وكأنها كمال زائد على الصلاة الواجبة ، فكأنه قال عليه الصلاة والسلام : صلاة الجماعة أكمل من صلاة المنفرد . والكمال إنما هو شىء زائد على الإجزاء ، وحديث الأعمى المشهور حين استأذنه فى التخلف عن صلاة الجماعة لأنه لا قائد له ، فرخص له فى ذلك ، ثم قال له عليه الصلاة والسلام : « أتَسْمَعُ النِّدَاءَ ؟ قال : نعم ، قال : لاأجِدُ لكَ رُخْصَةً » هو كالنص فى وجوبها مع عدم العذر ، خرجه مسلم . ومما يقوى هذا حديث أبى هريرة المتفق على صحته ، وهو « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : والَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لقَدْ هَمَمْتُ أنْ آمُرَ بِحطَبٍ فَيُحْطَبَ ثُمَّ آمُرَ بالصَّلاةِ فَيُؤَذَّنَ لهَا ثمَّ آمُرَ رَجُلا فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أخالِفَ إلى رجالٍ فأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ ، والَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أحدُهُمْ أنَّهُ يَجِدُ عَظْمًا سَمِينًا أوْ مِرْماتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ العِشاءَ » وحديث ابن مسعود ، وقال فيه « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم علَّمنا سنن الهدى ، وإن من سنن الهدى الصلاة فى المسجد الذى يؤذن فيه » وفى بعض رواياته « ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم » فسلك كل واحد من هذين الفريقين مسلك الجمع بتأويل حديث مخالفه ، وصرفه إلى ظاهر الحديث الذى تمسك به . فأما أهل الظاهر فإنهم قالوا : إن المفاضلة لا يمتنع أن تقع فى الواجبات أنفسها : أى إن صلاة الجماعة فى حق من فرضه صلاة الجماعة تفضل صلاة المنفرد فى حق من سقط عنه وجوب صلاة الجماعة لمكان العذر بتلك الدرجات المذكورة . قالوا : وعلى هذا فلا تعارض بين الحديثين واحتجوا لذلك بقوله عليه الصلاة والسلام :

« صَلاةُ القَاعِـدِ عَلى النِّصْفِ مِنْ صَلاةِ القائمِ » وأما أولئك فزعموا أنه يمكن أن يحمل حديث الأعمى على نداء يوم الجمعة ، إذ ذلك هو النداء الذى يجب على من سمعه الإتيان إليه باتفاق وهذا فيه بعـد والله أعلم ، لأن نص الحديث هو أن أبا هريرة قال « أتى النبى صلى الله عليـه وسلم رجل أعمى ، فقال : يا رسول الله إنه ليس لى قائد يقودنى إلى المسجد ، فسأل رسول الله أن يرخص له فيصلى فى بيته ، فرخص له ، فلما ولى دعاه فقال : هَلْ تَسْمَعُ النِّداءَ بالصَّلاةِ . فقال : نعم ، قال : فأَجِبْ » وظاهر هذا يبعد أن يفهم منه نداء الجمعة ، مع أن الإتيان إلى صلاة الجمعة واجب على من كان فى المصر وإن لم يسمع النداء ، ولا أعرف فى ذلك خلافا . وعارض هذا الحديث أيضا حديث عتبان بن مالك المذكور فى الموطأ ، وفيه أن عتبان بن مالك كان يؤم وهو أعمى ، وأنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم « إنه تكون الظلمة المطر والسيل وأنا رجل ضرير البصر فصل يا رسول الله فى بيتى مكانا أتخذه مصلى ، فجاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أيْنَ تُحِبُّ أنْ أُصَلِّى فأشار له إلى مكان من البيت فصلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(وأما المسئلة الثانية) فإن الذى دخل المسجد وقد صلى لايخلو من أحد وجهين : إما أن يكون صلى منفردا ، وإما أن يكون صلى فى جماعة . فإن كان صلى منفردا فقال قوم : يعيد معهم كل الصلوات إلا المغرب فقط ، وممن قال بهذا القول مالك وأصحابه . وقال أبو حنيفة : يعيد الصلوات كلها إلا المغرب والعصر . وقال الأوزاعى : إلا المغرب والصبح . وقال أبو ثور : إلا العصر والفجر . وقال الشافعى : يعيد الصلوات كلها ، وإنما اتفقوا على إيجاب إعادة الصلاة عليه بالجملة لحديث بشر بن محمد عن أبيه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين دخل المسجد ولم يصل معه : مالكَ لَمْ تُصَلِّ مَعَ النَّاسِ : أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ ؟ فقال بلى يارسول الله ، ولكنى صليت فى أهلى ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ وإنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ » فاختلف الناس لاحتمال تخصيص هذا العموم بالقياس أو بالدليل ، فمن حمله على عمومه أوجب عليه إعادة الصلوات

كلها وهو مذهب الشافعي ؛ وأما من استثنى من ذلك صلاة المغرب فقط فإنه خصص العموم بقياس الشبه وهو مالك رحمه الله ، وذلك أنه زعم أن صلاة المغرب هي وتر ، فلو أعيدت لأشبهت صلاة الشفع التي ليست بوتر ، لأنها كانت تكون بمجموع ذلك ست ركعات ، فكأنها كانت تنتقل من جنسها إلى جنس صلاة أخرى وذلك مبطل لها ، وهذا القياس فيه ضعف ، لأن السلام قد فصل بين الأوتار والتمسك بالعموم أقوى من الاستثناء بهذا النوع من القياس ، وأقوى من هذا ما قاله الكوفيون من أنه إذا أعادها يكون قد أوتر مرتين ، وقد جاء في الأثر « لاوتران في ليلة » وأما أبو حنيفة فإنه قال : إن الصلاة الثانية تكون له نفلا ، فإن أعاد العصر يكون قد تنفل بعد العصر ، وقد جاء النهي عن ذلك ، فخصص العصر بهذا القياس والمغرب بأنها وتر ، والوتر لايعاد ، وهذا قياس جيد إن سلم لهم الشافعي أن الصلاة الأخيرة لهم نفل . وأما من فرق بين العصر والصبح في ذلك فلأنه لم تختلف الآثار في النهي عن الصلاة بعد الصبح ، واختلف في الصلاة بعد العصر كما تقدم ، وهو قول الأوزاعي . وأما إذا صلى في جماعة فهل يعيد في جماعة أخرى؟ فأكثر الفقهاء على أنه لايعيد ، منهم مالك وأبوحنيفة ، وقال بعضهم : بل يعيد ، وممن قال بهذا القول أحمد وداود وأهل الظاهر . والسبب في اختلافهم تعارض مفهوم الآثار في ذلك ، وذلك أنه ورد عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال «لاتُصَلَّى صَلاةٌ فى يَوْمٍ مَرَّتَيْنِ » وروى عنه « أنه أمر الذين صلوا في جماعة أن يعيدوا مع الجماعة الثانية » وأيضا فإن ظاهر حديث بشر يوجب الإعادة على كل مصل إذا جاء المسجد ، فإن قوته قوة العموم ، والأكثر على أنه إذا ورد العام على سبب خاص لايقتصر به على سببه ، وصلاة معاذ مع النبي عليه الصلاة والسلام ، ثم كان يؤم قومه في تلك الصلاة فيه دليل على جواز إعادة الصلاة في الجماعة ، فذهب الناس في هذه الآثار مذهب الجمع ومذهب الترجيح . أما من ذهب مذهب الترجيح فإنه أخذ بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « لاتصلى صلاة واحدة في يوم مرتين » ولم يستثن من ذلك إلا صلاة المنفرد فقط لوقوع الاتفاق عليها . وأما من ذهب مذهب الجمع فقالوا إنه معنى قوله عليه الصلاة والسلام : «لاتصلى صلاة واحدة في يوم مرتين» إنما ذلك

أن لايصلى الرجل الصلاة الواحدة بعينها مرتين: يعتقد فى كل واحدة منهما أنها فرض ، بل يعتقد فى الثانية أنها زائدة على الفرض ولكنه مأمور بها . وقال قوم : بل معنى هذا الحديث إنما هو للمنفرد : أعنى أن لايصلى الرجل المنفرد صلاة واحدة بعينها مرتين .

الفصل الثانى

فى معرفة شروط الإمامة ، ومن أولى بالتقديم ، وأحكام الإمام الخاصة به . وفى هذا الفصل مسائل أربع :

(المسئلة الأولى) اختلفوا فيمن أولى بالإمامة ، فقال مالك : يؤم القوم أفقههم لاأقرؤهم ، وبه قال الشافعى ؛ وقال أبوحنيفة والثورى وأحمد : يؤم القوم أقرؤهم . والسبب فى هذا الاختلاف اختلافهم فى مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام « يَؤُمُّ القَوْمَ أَقْرَؤُهُمْ لِكِتابِ اللهِ فإنْ كانُوا فى القِراءَةِ سَواءً فأعْلَمُهُمْ بالسُّنَّةِ . فإنْ كانُوا فى السُّنَّةِ سَواءً فأقْدَمُهُمْ هِجْرَةً : فإنْ كانُوا فى الهِجْرَةِ سَواءً : فأقْدَمُهُمْ إسْلاما . ولا يُؤَمُّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فى سُلْطانِهِ ولا يَقْعُدُ فى بَيْتِهِ عَلى تَكْرِمَتِهِ إلاَّ بإذْنِهِ » وهو حديث متفق على صحته لكن اختلف العلماء فى مفهومه : فمنهم من حمله على ظاهره وهو أبوحنيفة . ومنهم من فهم من الأقرإ ههنا الأفقه ، لأنه زعم أن الحاجة إلى الفقه فى الإمامة أمس من الحاجة إلى القراءة ، وأيضا فإن الأقرأ من الصحابة كان هو الأفقه ضرورة . وذلك بخلاف ما عليه الناس اليوم .

(المسئلة الثانية) اختلف الناس فى إمامة الصبى الذى لم يبلغ الحلم إذا كان قارئا ، فأجاز ذلك قوم لعموم (هذا الأثر و ل)[1] حديث عمرو بن سلمة أنه كان يؤم قومه وهو صبى . ومنع ذلك قوم مطلقا . وأجازه قوم فى النفل ، ولم يجيزوه فى الفريضة ، وهو مروى عن مالك . وسبب الخلاف فى ذلك هل

---

(١) ما بين القوسين زائدة فى النسخة المصرية مع أنه لم يذكر أثرا ، فلهذا نبهنا على زيادته .

هل يؤم أحد فى صلاة غير واجبة عليه من وجبت عليه ؟. وذلك لاختلاف نية الإمام والمأموم ؟.

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى إمامة الفاسق . فردها قوم بإطلاق ؛ وأجازها قوم بإطلاق ؛ وفرق قوم بين أن يكون فسقه مقطوعا به أو غير مقطوع به ، فقالوا : إن كان فسقه مقطوعا به أعاد الصلاة المصلى وراءه أبدا . وإن كان مظنونا استحبت له الإعادة فى الوقت ؛ وهذا الذى اختاره الأبهرى تأولا على المذهب . ومنهم من فرق بين أن يكون فسقه بتأويل أو يكون بغير تأويل مثل الذى يشرب النبيذ ويتأول أقوال أهل العراق . فأجازوا الصلاة وراء المتأول ولم يجيزوها وراء غير المتأول . وسبب اختلافهم فى هذا أنه شىء مسكوت عنه فى الشرع ؛ والقياس فيه متعارض . فمن رأى أن الفسق لما كان لا يبطل صحة الصلاة ولم يكن من يحتاج المأموم إمامه إلا صحة صلاته فقط على قول من يرى أن الإمام يحمل عن المأموم أجاز إمامة الفاسق ؛ ومن قاس الإمامة على الشهادة واتهم الفاسق أن يكون يصلى صلاة فاسدة كما يتهم فى الشهادة أن يكذب لم يجز إمامته ؛ ولذلك فرق قوم بين أن يكون فسقه بتأويل أو بغير تأويل . وإلى قريب من هذا يرجع من فرق بين أن يكون فسقه مقطوعا به أو غير مقطوع به . لأنه إذا كان مقطوعا به فكأنه غير معذور فى تأويله ، وقد رام أهل الظاهر أن يجيزوا إمامة الفاسق بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « يؤم القوم أقرؤهم » قالوا : فلم يستثن من ذلك فاسقا من غير فاسق ، والاحتجاج بالعموم فى غير المقصود ضعيف . ومنهم من فرق بين أن يكون فسقه فى شروط صحة الصلاة . أو فى أمور خارجة عن الصلاة بناء على أن الإمام إنما يشترط فيه وقوع صلاته صحيحة .

(المسئلة الرابعة) اختلفوا فى إمامة المرأة . فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال واختلفوا فى إمامتها النساء ؛ فأجاز ذلك الشافعى . ومنع ذلك مالك وشذ أبو ثور والطبرى . فأجازا إمامتها على الإطلاق . وإنما اتفق الجمهور على منعها أن تؤم الرجال . لأنه لو كان جائزا لنقل ذلك عن الصدر الأول ، ولأنه أيضا لما كانت سنتهن فى الصلاة التأخير عن الرجال علم أنه ليس يجوز لهن التقدم عليهم . لقوله عليه الصلاة والسلام «أخِّرُوهُنَّ حَيْثُ أخَّرَهُنَّ

الله » ولذلك أجاز بعضهم إمامتها النساء إذ كن متساويات فى المرتبة فى الصلاة ، مع أنه أيضا نقل ذلك عن بعض الصدر الأول ، ومن أجاز إمامتها فإنما ذهب إلى ما رواه أبو داود من حديث أم ورقة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يزورها فى بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها ، وأمرها أن تؤم أهل دارها » وفى هذا الباب مسائل كثيرة أعنى من اختلافهم فى الصفات المشترطة فى الإمام تركنا ذكرها لكونها مسكوتا عنها فى الشرع . قال القاضى : وقصدنا فى هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ماله تعلق قريب بالمسموع .

(وأما أحكام الإمام الخاصة به) فإن فى ذلك أربعة مسائل متعلقة بالسمع : إحداها هل يؤمِّنُ الإمام إذا فرغ من قراءة أم القرآن ؟ أم المأموم هو الذى يؤمن فقط . والثانية متى يكبر تكبيرة الإحرام ؟ والثالثة إذا أرتج عليه هل يفتح عليه أم لا ؟ والرابعة هل يجوز أن يكون موضعه أرفع من موضع المأمومين . فأما هل يؤمِّن الإمام إذا فرغ من قراءة أم الكتاب ، فإن مالكا ذهب فى رواية ابن القاسم عنه والمصريين أنه لا يؤمن ، وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يؤمن كالمأموم سواء ، وهى رواية المدنيين عن مالك ، وسبب اختلافهم أن فى ذلك حديثين متعارضى الظاهر : أحدهما حديث أبى هريرة المتفق عليه فى الصحيح أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذَا أمَّنَ الإمامُ فأمِّنُوا » والحديث الثانى ما خرّجه مالك عن أبى هريرة أيضا أنه قال عليه الصلاة والسلام « إذَا قالَ الإمامُ غَيْرِ المَغْضوبِ عَلَيْهِمْ ولا الضالينَ فَقُولوا آمينَ » فأما الحديث الأول فهو نص فى تأمين الإمام . وأما الحديث الثانى فيستدل منه على أن الإمام لا يؤمِّن ، وذلك أنه لو كان يؤمن لما أمر المأموم بالتأمين عند الفراغ من أم الكتاب قبل أن يؤمن الإمام ، لأن الإمام كما قال عليه الصلاة والسلام « إنَّمَا جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ » إلا أن يخص هذا من أقوال الإمام : أعنى أن يكون للمأموم أن يؤمن معه أو قبله ، فلا يكون فيه دليل على حكم الإمام فى التأمين ، ويكون إنما تضمن حكم المأموم فقط ، لكن الذى يظهر أن مالكا ذهب مذهب الترجيح للحديث الذى رواه لكون السامع هو المؤمن لا الداعى ، وذهب الجمهور لترجيح الحديث الأول لكونه نصا ، ولأنه ليس فيه شىء من حكم الإمام ، وإنما الخلاف بينه وبين

الحديث الآخر فى موضع تأمين المأموم فقط لا فى هل يؤمن الإمام أو لا يؤمن فتأمل هذا . ويمكن أيضا أن يتأول الحديث الأول بأن يقال : إن معنى قوله « فإذا أمن فأمنوا » أى فإذا بلغ موضع التأمين ، وقد قيل إن التأمين هو الدعاء وهذا عدول عن الظاهر لشىء غير مفهوم من الحديث إلا بقياس : أعنى أن يفهم من قوله « فإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين فأمنوا » أنه لا يؤمن الإمام . وأما متى يكبر الإمام فإن قوما قالوا : لا يكبر إلا بعد تمام الإقامة واستواء الصفوف ، وهو مذهب مالك والشافعى وجماعة . وقوم قالوا : إن موضع التكبير هو قبل أن يتم الإقامة ، واستحسنوا تكبيره عند قول المؤذن قد قامت الصلاة ، وهو مذهب أبى حنيفة والثورى وزفر . وسبب الخلاف فى ذلك تعارض ظاهر حديث أنس وحديث بلال . أما حديث أنس فقال : « أقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يكبر فى الصلاة فقال : أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ وَتَرَاصُّوا فإنى أَرَاكُمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِى » وظاهر هذا أن الكلام منه كان بعد الفراغ من الإقامة ، مثل ما روى عن عمر أنه كان إذا تمت الإقامة واستوت الصفوف حينئذ يكبر . وأما حديث بلال فإنه روى « أنه كان يقيم للنبى صلى الله عليه وسلم ، فكان يقول له : يا رسول الله لا تسبقنى بآمين » خرجه الطحاوى . قالوا : فهذا يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر والإقامة لم تتم . وأما اختلافهم فى الفتح على الإمام إذا أرتج عليه ، فإن مالكا والشافعى وأكثر العلماء أجازوا الفتح عليه ، ومنع ذلك الكوفيون . وسبب الخلاف فى ذلك اختلاف الآثار ، وذلك « أنه روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تردد فى آية ، فلما انصرف قال : أَيْنَ أُبَىٌّ أَلَمْ يَكُنْ فى القَوْمِ ؟ » أى يريد الفتح عليه . وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « لا يُفْتَحُ عَلَى الإمامِ » والخلاف فى ذلك فى الصدر الأول ، والمنع مشهور عن على ، والجواز عن ابن عمر مشهور . وأما موضع الإمام فإن قوما أجازوا أن يكون أرفع من موضع المأمومين ، وقوم منعوا ذلك ، وقوم استحبوا من ذلك اليسير ، وهو مذهب مالك . وسبب الخلاف فى ذلك حديثان متعارضان : أحدهما الحديث الثابت : « أنه عليه الصلاة والسلام أمّ

الناس على المنبر ليعلمهم الصلاة ، وأنه كان إذا أراد أن يسجد نزل من على المنبر » والثانى ما رواه أبو داود أن حذيفة أمّ الناس على دكان ، فأخذ ابن مسعود بقميصه فجذبه ، فلما فرغ من صلاته قال : ألم تعلمَ أنهم كانوا ينهون عن ذلك ، أو ينهى عن ذلك ؟ . وقد اختلفوا هل يجب على الإمام أن ينوى الإمامة أم لا ؟ فذهب قوم إلى أنه ليس ذلك بواجب عليه لحديث ابن عباس أنه قام إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد دخوله فى الصلاة ، ورأى قوم أن هذا محتمل ، وأنه لابد من ذلك إذا كان يحمل بعض أفعال الصلاة عن المأمومين ، وهذا على مذهب من يرى أن الإمام يحمل فرضا أو نفلا عن المأمومين .

الفصل الثالث

فى مقام المأموم من الإمام ، والأحكام الخاصة بالمأمومين .

وفى هذا الباب خمس مسائل :

(المسئلة الأولى) اتفق جمهور العلماء على أن سنة الواحد المنفرد أن يقوم عن يمين الإمام لثبوت ذلك من حديث ابن عباس وغيره ، وأنهم إن كانوا ثلاثة سوى الإمام قاموا وراءه ، واختلفوا إذا كانا اثنين سوى الإمام ، فذهب مالك والشافعى إلى أنهما يقومان خلف الإمام . وقال أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون : بل يقوم الإمام بينهما . والسبب فى اختلافهم أن فى ذلك حديثين متعارضين : أحدهما حديث جابر بن عبدالله قال : « قمت عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخذ بيدى فأدارنى حتى أقامنى عن يمينه ، ثم جاء جابر بن صخر فتوضأ ، ثم جاء فقام عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ بأيدينا جميعا ، فدفعنا حتى قمنا خلفه » والحديث الثانى حديث ابن مسعود أنه صلى بعلقمة والأسود فقام وسطهما ، وأسنده إلى النبى صلى الله عليه وسلم قال أبو عمر : واختلف رواة هذا الحديث ، فبعضهم أوقفه وبعضهم أسنده ، والصحيح أنه موقوف ، وأما أن سنة المرأة أن تقف خلف الرجل أو الرجال إن كان هنالك رجل سوى الإمام ، أو خلف الإمام إن كانت وحدها ، فلا أعلم فى ذلك خلافا لثبوت ذلك من حديث أنس الذى خرجه البخارى « أن

النبى صلى الله عليه وسلم صلى به وبأمه أوخالته ، قال : فأقامنى عن يمينه وأقام المرأة خلفنا» والذى خرجه عنه أيضا مالك أنه قال « فصففت أنا واليتيم وراءه عليه الصلاة والسلام ، والعجوزمن ورائنا » وسنة الواحد عند الجمهور أن يقف عن يمين الإمام لحديث ابن عباس حين بات عند ميمونة . وقال قوم : بل عن يساره ، ولا خلاف فى أن المرأة الواحدة تصلى خلف الإمام ، وأنها إن كانت مع الرَّجل صلى الرجل إلى جانب الإمام والمرأة خلفه .

(المسئلة الثانية) أجمع العلماء على أن الصف الأول مرغب فيه ، وكذلك تراص الصفوف وتسويتها لثبوت الأمر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واختلفوا إذا صلى إنسان خلف الصف وحده ، فالجمهور على أن صلاته تجزئ . وقال أحمد وأبو ثور وجماعة صلاته فاسدة . وسبب اختلافهم اختلافهم فى تصحيح حديث وابصة ومخالفة العمل له ، وحديث وابصة هو أنه قال عليه الصلاة والسلام « لاصَلاةَ لِقائم خَلْفَ الصَّفّ »وكان الشافعى يرى أن هذا يعارضه قيام العجوز وحدها خلف الصف فى حديث أنس . وكان أحمد يقول : ليس فى ذلك حجة ، لأن سنة النساء هى القيام خلف الرجال . وكان أحمد كما قلنا يصحح حديث وابصة . وقال غيره : هو مضطرب الإسناد لاتقوم به حجة . واحتج الجمهور بحديث أبى بكرة أنه ركع دون الصف فلم يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالإعادة وقال له « زَادَكَ اللهُ حِرصًا ولا تَعُدْ » ولو حمل هذا على الندب لم يكن تعارض : أعنى بين حديث وابصة وحديث أبى بكرة .

(المسئلة الثالثة) اختلف الصدر الأول فى الرجل يريد الصلاة فيسمع الإقامة هل يشرع المشى إلى المسجد أم لا مخافة أن يفوته جزء من الصلاة ؟ فروى عن عمرو وابن مسعود أنهم كانوا يسرعون المشى إذا سمعوا الإقامة . وروى عن زيد بن ثابت وأبى ذروغيرهم من الصحابة أنهم كانوا لايرون السعى ، بل أن تؤتى الصلاة بوقار وسكينة ، وبهذا القول قال فقهاء الأمصار لحديث أبى هريرة الثابت « إذا ثوِّب بالصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون ، وأتوها وعليكم السكينة » ويشبه أن يكون سبب الخلاف فى ذلك أنه لم يبلغهم هذا

الحديث أو رأوا أن الكتاب يعارضه لقوله تعالى - فاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ - وقوله - السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أولَئِكَ المُقَرَّبُونَ - وقوله - وسارِعوا إلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ - .

وبالجملة فأصول الشرع تشهد بالمبادرة إلى الخير ، لكن إذا صح الحديث وجب أن تستثنى الصلاة من بين سائر أعمال القرب .

(المسئلة الرابعة) متى يستحب أن يقام إلى الصلاة ، فبعض استحسن البدء فى أول الإقامة على الأصل فى الترغيب فى المسارعة ، وبعض عند قوله : قد قامت الصلاة ، وبعضهم عند حيّ على الفلاح ، وبعضهم قال : حتى يروا الإمام ، وبعضهم لم يحد فى ذلك حدا كمالك رضى الله عنه ، فإنه وكل ذلك إلى قدر طاقة الناس ، وليس فى هذا شرع مسموع إلا حديث أبى قتادة أنه قال عليه الصلاة والسلام : « إذَا أُقِيمَتِ الصَّلاةُ فَلا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنى» فإن صح هذا وجب العمل به ، وإلا فالمسئلة باقية على أصلها المعفو عنه : أعنى أنه ليس فيها شرع ، وأنه متى قام كل فحسن .

(المسئلة الخامسة) ذهب مالك وكثير من العلماء إلى أن الداخل وراء الإمام إذا خاف فوات الركعة بأن يرفع الإمام رأسه منها إن تمادى حتى يصل إلى الصف الأول أن له أن يركع دون الصف الأول ثم يدب راكعا ، وكره ذلك الشافعى ، وفرق أبوحنيفة بين الجماعة والواحد ، فكرهه للواحد ، وأجازه للجماعة . وماذهب إليه مالك مروى عن زيد بن ثابت وابن مسعود . وسبب اختلافهم اختلافهم فى تصحيح حديث أبى بكرة ، وهو « أنه دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس وهم ركوع ، فركع ثم سعى إلى الصف ، فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : مَنْ السَّاعى ؟ قال أبو بكرة أنا ، قال : زَادَكَ اللهُ حِرْصًا ولا تَعُدْ »

الفصل الرابع

فى معرفة ما يجب على المأموم أن يتبع فيه الإمام

وأجمع العلماء على أنه يجب على المأموم أن يتبع الإمام فى جميع أقواله وأفعاله

إلا فى قوله : سمع الله لمن حمده . وفى جلوسه إذا صلى جالسا لمرض عند من أجاز إمامة الجالس . وأما اختلافهم فى قوله سمع الله لمن حمده ، فإن طائفة ذهبت إلى أن الإمام يقول إذا رفع رأسه من الركوع : سمع الله لمن حمده فقط ، ويقول المأموم : ربنا ولك الحمد فقط ، وممن قال بهذا القول مالك وأبو حنيفة وغيرهما . وذهبت طائفة أخرى إلى أن الإمام والمأموم يقولان جميعا سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ، وإن المأموم يتبع فيهما معا الإمام كسائر التكبير سواء . وقد روى عن أبى حنيفة أن المنفرد والإمام يقولانهما جميعا ، ولا خلاف فى المنفرد : أعنى أنه يقولهما جميعا . وسبب الاختلاف فى ذلك حديثان متعارضان : أحدهما حديث أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إِنَّمَا جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ ، فإذَا رَكَعَ فارْكَعُوا ، وإذَا رفعَ فارْفَعُوا ، وإذَا قالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا : رَبَّنَا ولكَ الحَمْدُ » والحديث الثانى حديث ابن عمر « أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه ، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضا وقال : سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ رَبَّنَا ولكَ الحَمْدُ » فمن رجح مفهوم حديث أنس قال : لا يقول المأموم سمع الله لمن حمده ولا الإمام ربنا ولك الحمد ، وهو من باب دليل الخطاب ، لأنه جعل حكم المسكوت عنه بخلاف حكم المنطوق به . ومن رجح حديث ابن عمر قال : يقول الإمام ربنا ولك الحمد ، ويجب على المأموم أن يتبع الإمام فى قوله سمع الله لمن حمده لعموم قوله « إنما جعل الإمام ليؤتم به » ومن جمع بين الحديثين فرق فى ذلك بين الإمام والمأموم . والحق فى ذلك أن حديث أنس يقتضى بدليل الخطاب أن الإمام لا يقول ربنا ولك الحمد ، وأن المأموم لا يقول سمع الله لمن حمده . وحديث ابن عمر يقتضى نصا أن الإمام يقول ربنا ولك الحمد ، فلا يجب أن يترك النص بدليل الخطاب فإن النص أقوى من دليل الخطاب . وحديث أنس يقتضى بعمومه أن المأموم يقول : سمع الله لمن حمده بعموم قوله « إنما جعل الإمام ليؤتم به » وبدليل خطابه أن لا يقولها ، فوجب أن يرجح بين العموم ودليل الخطاب ، ولا خلاف أن العموم أقوى من دليل الخطاب ، لكن العموم يختلف أيضا فى القوة

والضعف ، ولذلك ليس يبعد أن يكون بعض أدلة الخطاب أقوى من بعض أدلة العموم فالمسئلة لعمرى اجتهادية : أعنى فى المأموم .

(وأما المسئلة الثانية) وهى صلاة القائم خلف القاعد ، فإن حاصل القول فيها أن العلماء اتفقوا على أنه ليس للصحيح أن يصلى فرضا قاعدا إذا كان منفردا أو إماما لقوله تعالى ـ وَقُومُوا لله قانِتِينَ ـ واختلفوا إذا كان المأموم صحيحا فصلى خلف إمام مريض يصلى قاعدا على ثلاثة أقوال : أحدها أن المأموم يصلى خلفه قاعدا ، وممن قال بهذا القول أحمد وإسحق ، والقول الثانى أنهم يصلون خلفه قياما . قال أبو عمر بن عبد البر : وعلى هذا جماعة فقهاء الأمصار الشافعى وأصحابه وأبو حنيفة وأصحابه وأهل الظاهر وأبو ثور وغيرهم ، وزاد هؤلاء فقال يصلون وراءه قياما وإن كان لايقوى على الركوع والسجود بل يومئ إيماء . وروى ابن القاسم أنه لاتجوز إمامة القاعد وأنه إن صلوا خلفه قياما أو قعودا بطلت صلاتهم ، وقد روى عن مالك أنهم يعيدون الصلاة فى الوقت ، وهذا إنما بنى على الكراهة لا على المنع ، والأول هو المشهور عنه . وسبب الاختلاف تعارض الآثار فى ذلك ومعارضة العمل للآثار : أعنى عمل أهل المدينة عند مالك ، وذلك أن فى ذلك حديثين متعارضين : أحدهما حديث أنس ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « وإذَا صَلَّى قاعِدا فَصَلُّوا قُعُودا » وحديث عائشة فى معناه ، وهو « أنه صلى صلى الله عليه وسلم وهو شاك جالسا وصلى وراءه قوم قياما فأشار إليهم أن اجلسوا فلما انصرف قال « إنَّمَا جُعِلَ الإمامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ ، فإذَا رَكَعَ فارْكَعُوا وإذَا رَفَعَ فارْفَعُوا ، وإذَا صَلَّى جالِسا فَصَلُّوا جُلُوسا » والحديث الثانى حديث عائشة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج فى مرضه الذى توفى منه ، فأتى المسجد فوجد أبا بكر وهو قائم يصلى بالناس ، فاستأخر أبو بكر فأشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن كما أنت ، فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنب أبى بكر ، فكان أبو بكر يصلى بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان الناس يصلون بصلاة أبى بكر » فذهب الناس فى هذين الحديثين مذهبين : مذهب النسخ ، ومذهب

الترجيح . فأما من ذهب مذهب النسخ فإنهم قالوا : إن ظاهر حديث عائشة وهو « أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يؤم الناس ، وأن أبا بكر كان مُسمِعا » لأنه لايجوز أن يكون إمامان فى صلاة واحدة ، وإن الناس كانوا قياما ، وإن النبي عليه الصلاة والسلام كان جالسا ، فوجب أن يكون هذا من فعله عليه الصلاة والسلام ، إذ كان آخر فعله ناسخا لقوله وفعله المتقدم . وأما من ذهب مذهب الترجيح فإنهم رجحوا حديث أنس بأن قالوا إن هذا الحديث قد اضطربت الرواية عن عائشة فيه فيمن كان الإمام ، هل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أبو بكر ؟ . وأما مالك فليس له مستند من السماع ، لأن كلا الحديثين اتفقا على جواز إمامة القاعد ، وإنما اختلفا فى قيام المأموم أو قعوده ، حتى إنه لقد قال أبو محمد بن حزم إنه ليس فى حديث عائشة أن الناس صلوا لاقياما ولا قعودا ، وليس يجب أن يترك المنصوص عليه لشىء لم ينص عليه . قال أبو عمر : وقد ذكر أبو المصعب فى مختصره عن مالك أنه قال : لايؤم الناس أحد قاعدا ، فإن أمهم قاعدا فسدت صلاتهم وصلاته لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال «لايَؤُمَّنَّ أحَدٌ بَعْدِى قاعِداً » قال أبو عمر وهذا حديث لايصح عند أهل العلم بالحديث ، لأنه يرويه جابر الجعفى مرسلا ، وليس بحجة فيما أسند فكيف فيما أرسل ؟ وقد روى ابن القاسم عن مالك أنه كان يحتج بما رواه ربيعة بن أبى عبد الرحمن « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وهو مريض ، فكان أبو بكر هو الإمام ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بصلاة أبى بكر وقال : ما ماتَ نَبِىٌّ حَتَّى يَؤُمَّهُ رَجُلٌ مِنْ أمَّتِهِ » وهذا ليس فيه حجة إلا أن يتوهم أنه ائتم بأبى بكر لأنه لاتجوز صلاة الإمام القاعد ، وهذا ظن لايجب أن يترك له النص مع ضعف هذا الحديث .

الفصل الخامس فى صفة الاتباع

وفيه مسئلتان : إحداهما فى وقت تكبيرة الإحرام للمأموم ، والثانية فى حكم من رفع رأسه قبل الإمام . أما اختلافهم فى وقت تكبير المأموم ، فإن مالكا استحسن أن يكبر بعد فراغ الإمام من تكبيرة الإحرام ، قال : وإن كبر معه

أجزأه ، وقد قيل إنه لايجزئه ، وأما إن كبر قبله فلا يجزئه . وقال أبوحنيفة : وغيره يكبر مع تكبيرة الإمام ، فإن فرغ قبله لم يجزه . وأما الشافعى فعنه فى ذلك روايتان : إحداهما مثل قول مالك وهو الأشهر . والثانية أن المأموم إن كبر قبل الإمام أجزأه . وسبب الخلاف أن فى ذلك حديثين متعارضين : أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام « فإذا كبر فكبروا » والثانى ما روى « أنه عليه الصلاة والسلام كبر فى صلاة من الصلوات ، ثم أشار اليهم أن امكثوا فذهب ثم رجع وعلى رأسه أثر الماء » فظاهر هذا أن تكبيره وقع بعد تكبيرهم لأنه لم يكن له تكبير أولا لمكان عدم الطهارة ، وهو أيضا مبنى على أصله

أن صلاة المأموم غير مرتبطة بصلاة الإمام ، والحديث ليس فيه ذكر هل استأنفوا التكبير أو لم يستأنفوه ، فليس ينبغى أن يحمل على أحدهما إلا بتوقيف ، والأصل هو الاتباع وذلك لايكون إلا بعد أن يتقدم الإمام إما بالتكبير وإما بافتتاحه . وأما من رفع رأسه قبل الإمام فإن الجمهور يرون أنه أساء ولكن صلاته جائزة ، وأنه يجب عليه أن يرجع فيتبع الإمام . وذهب قوم إلى أن صلاته تبطل للوعيد الذى جاء فى ذلك ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « أما يَخافُ الَّذى يَرْفَعُ رأسَهُ قَبْلَ الإمام أنْ يُحَوِّلَ اللهُ رأسَهُ رأسَ حِمارٍ » ؟ .

الفصل السادس فيما حمله الإمام عن المأمومين

واتفقوا على أنه لايحمل الإمام عن المأموم شيئا من فرائض الصلاة ما عدا القراءة ، فإنهم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : أحدها أن المأموم يقرأ مع الإمام فيما أسر فيه ولا يقرأ معه فيما جهر به . والثانى أنه لايقرأ معه أصلا . والثالث أنه يقرأ فيما أسر أم الكتاب وغيرها ، وفيما جهر أم الكتاب فقط ، وبعضهم فرق فى الجهر بين أن يسمع قراءة الإمام أو لايسمع ، فأوجب عليه القراءة إذا لم يسمع ، ونهاه عنها إذا سمع ، وبالأول قال مالك ، إلا أنه يستحسن له القراءة فيما أسر فيه الإمام . وبالثانى قال أبوحنيفة ، وبالثالث قال الشافعى ، والتفرقة بين أن يسمع أو لايسمع هو قول أحمد بن حنبل . والسبب فى اختلافهم اختلاف الأحاديث فى هذا الباب وبناء بعضها على بعض ،

وذلك أن فى ذلك أربعة أحاديث : أحدها قوله عليه الصلاة والسلام « لاصلاة إلاَّ بفاتِحَةِ الكِتابِ » وما ورد من الأحاديث فى هذا المعنى مما قد ذكرناه فى باب وجوب القراءة . والثانى ما روى مالك عن أبى هريرة ؟ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال : هَل قَرَأ مَعى مِنْكُمْ أحَدٌ آنِفا ؛ فقال رجل : نعم أنا يا رسول الله ، فقال رسول الله : إنى أقُولُ مالى أنازَعُ القُرآنَ » فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم . والثالث حديث عبادة بن الصامت قال « صلى بنا رسول الله صلاة الغداة فثقلت عليه القراءة ؛ فلما انصرف قال: إنى لأرَاكُمْ تَقْرَءُونَ وَرَاءَ الإمامِ ؛ قلنا : نعم . قال : فَلا تَفْعَلُوا إلاَّ بأمِّ القُرآنِ » قال أبو عمر ؛ وحديث عبادة بن الصامت هنا من رواية مكحول وغيره متصل السند صحيح . والحديث الرابع حديث جابر عن النبى عليه الصلاة والسلام قال « مَنْ كانَ لَهُ إمامٌ فَقِراءَتُهُ لَهُ قِراءَةٌ » وفى هذا أيضا حديث خامس صححه أحمد بن حنبل . وهو ماروى أنه قال عليه الصلاة والسلام « إذَا قَرَأ الإمامُ فأنْصِتُوا » فاختلف الناس فى وجه جمع هذه الأحاديث . فمن الناس من استثنى من النهى عن القراءة فيما جهر فيه الإمام قراءة أم القرآن فقط على حديث عبادة بن الصامت . ومنهم من استثنى من عموم قوله عليه الصلاة والسلام « لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب» المأموم فقط فى صلاة الجهر لمكان النهى الوارد عن القراءة فيما جهر فيه الإمام فى حديث أبى هريرة . وأكد ذلك بظاهر قوله تعالى ـ وإذَا قُرِئَ القُرآنُ فاسْتَمِعُوا لَهُ وأنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ـ قالوا : وهذا إنما ورد فى الصلاة . ومنهم من استثنى القراءة الواجبة على المصلى المأموم فقط سرا كانت الصلاة أو جهرا . وجعل الوجوب الوارد فى القراءة فى حق الإمام والمنفرد فقط مصيرا إلى حديث جابر . وهو مذهب أبى حنيفة ، فصار عنده حديث جابر مخصصا لقوله عليه الصلاة والسلام « واقْرأ ماتَيَسَّرَ مَعَكَ فَقَطْ » لأنه لايرى وجوب قراءة أم القرآن فى الصلاة ؛ وإنما يرى وجوب القراءة مطلقا على ماتقدم . وحديث جابر لم يروه مرفوعا إلا جابر الجعفى ،

ولا حجة فى شىء مما ينفرد به . قال أبو عمر : وهو حديث لايصح إلا مرفوعا عن جابر .

الفصل السابع

فى الأشياء التى إذا فسدت لها صلاة الإمام يتعدى الفساد إلى المأمومين .

واتفقوا على أنه إذا طرأ عليه الحدث فى الصلاة فقطع أن صلاة المأمومين ليست تفسد . واختلفوا إذا صلى بهم وهو جنب وعلموا بذلك بعد الصلاة ، فقال قوم : صلاتهم صحيحة ، وقال قوم صلاتهم فاسدة ، وفرق قوم بين أن يكون الإمام عالما بجنابته أو ناسيا لها ، فقالوا إن كان عالما فسدت صلاتهم ، وإن كان ناسيا لم تفسد صلاتهم ، وبالأول قال الشافعى ، وبالثانى قال أبو حنيفة ، وبالثالث قال مالك . وسبب اختلافهم هل صحة انعقاد صلاة المأموم مرتبطة بصحة صلاة الإمام أم ليست مرتبطة ؟ فمن لم يرها مرتبطة قال : صلاتهم جائزة . ومن رآها مرتبطة قال : صلاتهم فاسدة ، ومن فرق بين السهو والعمد قصد إلى ظاهر الأثر المتقدم وهو « أنه عليه الصلاة والسلام كبر فى صلاة من الصلوات ، ثم أشار إليهم أن امكثوا ، فذهب ثم رجع وعلى جسمه أثر الماء » فإن ظاهر هذا أنهم بنوا على صلاتهم والشافعى يرى أنه لو كانت الصلاة مرتبطة للزم أن يبدءوا بالصلاة مرة ثانية .

الباب الثالث من الجملة الثالثة

والكلام المحيط بقواعد هذا الباب منحصر فى أربعة فصول : الفصل الأول : فى وجوب الجمعة وعلى من تجب . الثانى : فى شروط الجمعة . الثالث : فى أركان الجمعة . الرابع : فى أحكام الجمعة .

الفصل الأول فى وجوب الجمعة ومن تجب عليه

أما وجوب صلاة الجمعة على الأعيان فهو الذى عليه الجمهور لكونها بدلا من واجب وهو الظهر ، ولظاهر قوله تعالى ـ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ـ

والأمر على الوجوب ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « لَيَنْتَهِيَنَّ أقْوام عَنْ وَدْعِهِمُ الجُمُعاتِ أوْ لَيَخْتِمَنَّ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ » وذهب قوم إلى أنها من فروض الكفايات . وعن مالك رواية شاذة أنها سنة . والسبب في هذا الاختلاف تشبيهها بصلاة العيد لقوله عليه الصلاة والسلام « إنَّ هَذَا يَوْمٌ جَعَلَهُ اللهُ عِيداً » وأما على من تجب فعلى من وجدت فيه شروط وجوب الصلاة المتقدمة ووجد فيها زائدا عليها أربعة شروط اثنان باتفاق واثنان مختلف فيهما . أما المتفق عليهما فالذكورة والصحة ، فلا تجب على امرأة ولا على مريض باتفاق ، ولكن إن حضروا كانوا من أهل الجمعة . وأما المختلف فيهما فهما المسافر والعبد ، فالجمهور على أنه لا تجب عليهما الجمعة . وداود وأصحابه على أنه تجب عليهما الجمعة . وسبب اختلافهم اختلافهم في صحة الأثر الوارد في ذلك ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « الجُمُعَةُ حَقٌّ واجِبٌ عَلى كُلِّ مُسْلِمٍ في جماعَةٍ إلاَّ أرْبَعَةً : عَبْدٌ مَمْلُوكٌ ، أو امْرأةٌ ، أوْ صَبِيٌّ أوْ مَرِيضٌ » وفي أخرى « إلاَّ خَمْسَةً » وفيه « أوْ مُسافِرٌ » والحديث لم يصح عند أكثر العلماء .

الفصل الثاني في شروط الجمعة

وأما شروط الجمعة فاتفقوا على أنها شروط الصلاة المفروضة بعينها : أعني الثمانية المتقدمة ما عدا الوقت والأذان ، فإنهم اختلفوا فيهما ، وكذلك اختلفوا في شروطها المختصة بها . أما الوقت فإن الجمهور على أن وقتها وقت الظهر بعينه : أعني وقت الزوال ، وأنها لا تجوز قبل الزوال ، وذهب قوم إلى أنه يجوز أن تصلى قبل الزوال وهو قول أحمد بن حنبل . والسبب في هذا الاختلاف في مفهوم الآثار الواردة في تعجيل الجمعة مثل ما خرّجه البخاري عن سهل بن سعد أنه قال ما كنا نتغدى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نقيل إلا بعد الجمعة . ومثل ما روى أنهم كانوا يصلون وينصرفون وما للجدران أظلال ؛ فمن فهم من هذه الآثار الصلاة قبل الزوال أجاز ذلك ، ومن لم يفهم منها إلا التكبير فقط لم يجز ذلك لئلا تتعارض الأصول في هذا الباب ، وذلك أنه قد ثبت من حديث أنس بن مالك « أن النبي

صلى الله عليه وسلم كان يصلى الجمعة حين تميل الشمس» وأيضا فإنها لما كانت بدلا من الظهر وجب أن يكون وقتها وقت الظهر ، فوجب من طريق الجمع بين هذه الآثار أن تحمل تلك على التبكير ، إذ ليست نصا فى الصلاة قبل الزوال ، وهو الذى عليه الجمهور . وأما الأذان فإن جمهور الفقهاء اتفقوا على أن وقته هو إذا جلس الإمام على المنبر واختلفوا هل يؤذن بين يدى الإمام مؤذن واحد فقط أو أكثر من واحد ؟ فذهب بعضهم إلى أنه إنما يؤذن بين يدى الإمام مؤذن واحد فقط ، وهو الذى يحرم به البيع والشراء . وقال آخرون : بل يؤذن اثنان فقط . وقال قوم : بل إنما يؤذن ثلاثة . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى ذلك ، وذلك أنه روى البخارى عن السائب ابن يزيد أنه قال « كان النداء يوم الجمعة إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر ، فلما كان زمان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء » وروى أيضا عن السائب بن يزيد أنه قال « لم يكن يوم الجمعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلا مؤذن واحد» وروى أيضا عن سعيد بن المسيب أنه قال «كان الأذان يوم الجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر أذانا واحدا حين يخرج الإمام فلما كان زمان عثمان وكثر الناس فزاد الأذان الأول ليتهيأ الناس للجمعة » وروى ابن حبيب « أن المؤذنين كانوا يوم الجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة » فذهب قوم إلى ظاهر ما رواه البخارى ، وقالوا : يؤذن يوم الجمعة مؤذنان . وذهب آخرون إلى أن المؤذن واحد فقالوا : إن معنى قوله : فلما كان زمان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث أن النداء الثانى هو الإقامة . وأخذ آخرون بما رواه ابن حبيب ، وأحاديث ابن حبيب عند أهل الحديث ضعيفة ولاسيما فيما انفرد به . وأما شروط الوجوب والصحة المختصة ليوم الجمعة ، فاتفق الكل على أن من شرطها الجماعة ، واختلفوا فى مقدار الجماعة ، فمنهم من قال : واحد مع الإمام وهو الطبرى . ومنهم من قال اثنان سوى الإمام . ومنهم من قال : ثلاثة دون الإمام ، وهو قول أبى حنيفة . ومنهم من اشترط أربعين ، وهو قول الشافعى وأحمد . وقال قوم ثلاثين . ومنهم من لم يشترط عددا ، ولكن رأى أنه يجوز بما دون الأربعين

ولا يجوز بالثلاثة والأربعة ، وهو مذهب مالك ، وحدّهم بأنهم الذين يمكن أن تتقرى بهم قرية . وسبب اختلافهم فى هذا اختلافهم فى أقل ماينطلق عليه اسم الجمع هل ذلك ثلاثة أو أربعة أواثنان ، وهل الإمام داخل فيهم أم ليس بداخل فيهم ؟ وهل الجمع المشترط فى هذه الصلاة هو أقل ماينطلق عليه اسم الجمع فى غالب الأحوال ، وذلك هو أكثر من الثلاثة والأربعة ، فمن ذهب إلى أن الشرط فى ذلك هو أقل ماينطلق عليه اسم الجمع وكان عنده أن أقل ما ينطلق عليه اسم الجمع اثنان ، فإن كان ممن يعد الإمام فى الجمع المشترط فى فى ذلك قال تقوم الجمعة باثنين الإمام وواحد ثان ، وإن كان ممن لايرى أن يعد الإمام فى الجمع قال تقوم باثنين سوى الإمام ، ومن كان أيضا عنده أن أقل الجمع ثلاثة ، فإن كان لايعد الإمام فى جملتهم قال بثلاثة سوى الإمام ، وإن كان ممن يعد الإمام فى جملتهم وافق قول من قال أقل الجمع اثنان ولم يعد الإمام فى جملتهم . وأما من راعى ماينطلق عليه فى الأكثر والعرف المستعمل اسم الجمع قال لاتنعقد بالاثنين ولا بالأربعة ولم يحد فى ذلك حدا ، ولما كان من شرط الجمعة الاستيطان عنده حد هذا الجمع بالقدر من الناس الذين يمكنهم أن يسكنوا على حدة من الناس وهو مالك رحمه الله . وأما من اشترط الأربعين فمصيرا إلى ماروى أن هذا العدد كان فى أول جمعة صليت بالناس ، فهذا هو أحد شروط صلاة الجمعة : أعنى شروط الوجوب وشروط الصحة فإن من الشروط ما هى شروط وجوب فقط ، ومنها ما يجمع الأمرين جميعا : أعنى أنها شروط وجوب وشروط صحة . وأما الشرط الثانى وهو الاستيطان ، فإن فقهاء الأمصار اتفقوا عليه لاتفاقهم على أن الجمعة لاتجب على مسافر ، وخالف فى ذلك أهل الظاهر لإيجابهم الجمعة على المسافر . واشترط أبو حنيفة المصر والسلطان مع هذا ، ولم يشترط العدد . وسبب اختلافهم فى هذا الباب هو الاحتمال المتطرق إلى الأحوال الراتبة التى اقترنت بهذه الصلاة عند فعله إياها صلى الله عليه وسلم هل هى شرط فى صحتها أو وجوبها أم ليست بشرط ؟ وذلك أنه لم يصلها صلى الله عليه وسلم إلا فى جماعة ومصر ومسجد جامع ، فمن رأى أن اقتران هذه الأشياء بصلاته مما يوجب كونها شرطا فى صلاة الجمعة اشترطها ، ومن رأى بعضها دون بعض

اشترط ذلك البعض دون غيره كاشتراط مالك المسجد وتركه اشتراط المصر والسلطان ، ومن هذا الوضع اختلفوا فى مسائل كثيرة من هذا الباب مثل اختلافهم هل تقام جمعتان فى مصر واحد أو لا تقام ؟ والسبب فى اختلافهم فى اشتراط الأحوال والأفعال المقترنة بها هو كون بعض تلك الأحوال أشد مناسبة لأفعال الصلاةِ من بعض ، ولذلك اتفقوا على اشتراط الجماعة ، إذ كان معلوما من الشرع أنها حال من الأحوال الموجودة فى الصلاة ، ولم ير مالك المصر ولا السلطان شرطا فى ذلك لكونه غير مناسب لأحوال الصلاة ورأى المسجد شرطا لكونه أقرب مناسبة ، حتى لقد اختلف المتأخرون من أصحابه هل من شرط المسجد السقف أم لا؟ وهل من شرطه أن تكون الجمعة راتبة فيه أم لا ؟ وهذا كله لعله تعمق فى هذا الباب ودين الله يسر . ولقائل أن يقول : إن هذه لو كانت شروطا فى صحة الصلاة لما جاز أن يسكت عنها عليه الصلاة والسلام ، ولا أن يترك بيانها لقوله تعالى ـ لِتُبَيِّنَ للنَّاسِ مانُزِّلَ إليهِمْ ـ ولقوله تعالى ـ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذى اخْتَلَفُوا فيهِ ـ والله المرشد للصواب .

الفصل الثالث فى الأركان

اتفق المسلمون على أنها خطبة وركعتان بعد الخطبة ، واختلفوا من ذلك فى خمس مسائل هى قواعد هذا الباب .

(المسئلة الأولى) فى الخطبة ، هل هى شرط فى صحة الصلاة وركن من أركانها أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى أنها شرط وركن . وقال قوم : إنها ليست بفرض ، وجمهور أصحاب مالك على أنها فرض إلا ابن الماجشون . وسبب اختلافهم هو هل الأصل المتقدم من احتمال كل ما اقترن بهذه الصلاة أن يكون من شروطها أو لايكون . فمن رأى أن الخطبة حال من الأحوال المختصة بهذه الصلاة ، وبخاصة إذا توهم أنها عوض من الركعتين اللتين نقصتا من هذه الصلاة قال : إنها ركن من أركان هذه الصلاة وشرط فى صحتها ، ومن رأى أن المقصود منها هو الموعظة المقصودة من سائر الخطب رأى أنها ليست شرطا من شروط الصلاة ، وإنما وقع الخلاف فى هذه الخطبة هل هى فرض أم لا ؟

لكونها راتبة من سائر الخطب ، وقد احتج قوم لوجوبها بقوله تعالى ـ فاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللهِ ـ وقالوا هو الخطبة .

(المسئلة الثانية) واختلف الذين قالوا بوجوبها فى القدر المجزئ منها فقال ابن القاسم : هو أقل ما ينطلق اسم خطبة فى كلام العرب من الكلام المؤلف المبتدإ بحمد الله . وقال الشافعى : أقل ما يجزئ من ذلك خطبتان اثنتان يكون فى كل واحدة منهما قائما يفصل إحداهما من الأخرى بجلسة خفيفة يحمد الله فى كل واحدة منهما فى أولها ويصلى على النبى ويوصى بتقوى الله ويقرأ شيئا من القرآن فى الأولى ويدعو فى الآخرة والسبب فى اختلافهم هو هل يجزئ من ذلك أقل ماينطلق عليه الاسم اللغوى أو الاسم الشرعى ، فمن رأى أن المجزئ أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوى لم يشترط فيها شيئا من الأقوال التى نقلت عنه صلى الله عليه وسلم فيها . ومن رأى أن المجزئ من ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم الشرعى اشترط فيها أصول الأقوال التى نقلت من خطبه صلى الله عليه وسلم : أعنى الأقوال الراتبة الغير مبتذلة . والسبب فى هذا الاختلاف أن الخطبة التى نقلت عنه فيها أقوال راتبة وغير راتبة ، فمن اعتبر الأقوال الغير راتبة وغلب حكمها قال : يكفى من ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوى ; أعنى اسم خطبة عند العرب . ومن اعتبر الأقوال الراتبة وغلب حكمها قال : لايجزئ من ذلك إلا أقل ما ينطلق عليه اسم الخطبة فى عرف الشرع واستعماله ، وليس من شرط الخطبة عند مالك الجلوس ، وهو شرط كما قلنا عند الشافعى ، وذلك أنه من اعتبر المعنى المعقول منه من كونه استراحة للخطيب لم يجعله شرطا ، ومن جعل ذلك عبادة جعله شرطا .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب على ثلاثة أقوال : فمنهم من رأى أن الإنصات واجب على كل حال وأنه حكم لازم من أحكام الخطبة ، وهم الجمهور ومالك والشافعى وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل وجميع فقهاء الأمصار ، وهؤلاء انقسموا ثلاثة أقسام ، فبعضهم أجاز التشميت ورد السلام فى وقت الخطبة ، وبه قال الثورى والأوزاعى وغيرهم وبعضهم لم يجز رد السلام ولا التشميت ، وبعض فرق بين السلام والتشميت فقالوا يرد السلام ولا يشمت ، والقول الثانى مقابل القول الأول ، وهو أن

الكلام فى حال الخطبة جائز إلا فى حين قراءة القرآن فيها ، وهو مروى عن الشعبى وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعى ، والقول الثالث الفرق بين أن يسمع الخطبة أو لا يسمعها ، فإن سمعها أنصت وإن لم يسمع جاز له أن يسبح أو يتكلم فى مسئلة من العلم ، وبه قال أحمد وعطاء وجماعة ، والجمهور على أنه إن تكلم لم تفسد صلاته . وروى عن ابن وهب أنه قال : من لغا فصلاته ظهر أربع وإنما صار الجمهور لوجوب الإنصات لحديث أبى هريرة أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « إذَا قُلْتَ لصَاحِبِكَ أنْصِتْ يَوْمَ الجُمُعَةِ والإمامُ يَخْطُبُ فَقَدْ لَغَوْتَ » وأما من لم يوجبه فلا أعلم لهم شبهة إلا أن يكونوا يرون أن هذا الأمر قد عارضه دليل الخطاب فى قوله تعالى - وإذَا قُرِئَ القُرآنُ فاسْتَمِعوا لَهُ وأنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ - أى أن ما عدا القرآن فليس يجب له الإنصات ، وهذا فيه ضعف والله أعلم . والأشبه أن يكون هذا الحديث لم يصلهم . وأما اختلافهم فى رد السلام وتشميت العاطس ، فالسبب فيه تعارض عموم الأمر بذلك لعموم الأمر بالإنصات ، واحتمال أن يكون كل واحد منهما مستثنى من صاحبه ، فمن استثنى من عموم الأمر بالصمت يوم الجمعة الأمر بالسلام وتشميت العاطس أجازهما ، ومن استثنى من عموم الأمر برد السلام والتشميت الأمر بالصمت فى حين الخطبة لم يجز ذلك ، ومن فرق فإنه استثنى رد السلام من النهى عن التكلم فى الخطبة ، واستثنى من عموم الأمر التشميت وقت الخطبة ، وإنما ذهب واحد واحد من هؤلاء إلى واحد واحد من هذه المستثنيات لما غلب على ظنه من قوة العموم فى أحدها وضعفه فى الآخر ، وذلك أن الأمر بالصمت هو عام فى الكلام خاص فى الوقت ، والأمر برد السلام والتشميت هو عام فى الوقت خاص فى الكلام ، فمن استثنى الزمان الخاص من الكلام العام لم يجز رد السلام ولا التشميت فى وقت الخطبة ، ومن استثنى الكلام الخاص من النهى عن الكلام العام أجاز ذلك . والصواب أن لا يصار لاستثناء أحد العمومين بأحد الخصوصين إلا بدليل ، فإن عسر ذلك فبالنظر فى ترجيح العمومات والخصوصات ، وترجيح تأكيد الأوامر بها والقول فى تفصيل ذلك يطول ، ولكن معرفة ذلك بإيجاز أنه إن كانت

الأوامر قوتها واحدة والعمومات والخصوصات قوتها واحدة ولم يكن هناك دليل على أيٍّ يستثنى من أيٍّ وقع التمانع ضرورة ، وهذا يقل وجوده ، وإن لم يكن فوجه الترجيح فى العمومات والخصوصات الواقعة فى أمثال هذه المواضع هو النظر إلى جميع أقسام النسب الواقعة بين الخصوصين والعمومين ، وهى أربع : عمومان فى مرتبة واحدة من القوة ، وخصوصان فى مرتبة واحدة من القوة ، فهذا لا يصار لاستثناء أحدهما إلا بدليل ، الثانى مقابل هذا ، وهو خصوص فى نهاية القوة وعموم فى نهاية الضعف ، فهذا يجب أن يصار إليه ولا بد أعنى أن يستثنى من العموم الخصوص ، الثالث خصوصان فى مرتبة واحدة ، وأحد العمومين أضعف من الثانى ، فهذا ينبغى أن يخصص فيه العموم الضعيف ، الرابع عمومان فى مرتبة واحدة وأحد الخصوصين أقوى من الثانى ، فهذا يجب أن يكون الحكم فيه للخصوص القوى ، وهذا كله إذا تساوت الأوامر فيها فى مفهوم التأكيد ، فإن اختلفت حدثت من ذلك تراكيب مختلفة ووجبت المقايسة أيضا بين قوة الألفاظ وقوة الأوامر ، ولعسر انضباط هذه الأشياء قيل إن كل مجتهد مصيب أو أقل ذلك غير مأثوم .

(المسئلة الرابعة) اختلفوا فيمن جاء يوم الجمعة والإمام على المنبر : هل يركع أم لا ؟ فذهب بعض إلى أنه لا يركع وهو مذهب مالك ، وذهب بعضهم إلى أنه يركع . والسبب فى اختلافهم معارضة القياس لعموم الأثر ، وذلك أن عموم قوله عليه الصلاة والسلام « إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ » يوجب أن يركع الداخل فى المسجد يوم الجمعة وإن كان الإمام يخطب ، والأمر بالإنصات إلى الخطيب يوجب دليله أن لا يشتغل بشىء مما يشغل عن الإنصات وإن كان عبادة ، ويؤيد عموم هذا الأثر ما ثبت من قوله عليه الصلاة والسلام « إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ وَالإِمَامُ يَخْطُبُ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ » خرجه مسلم فى بعض رواياته ، وأكثر رواياته « أن النبى عليه الصلاة والسلام أمر الرجل الداخل أن يركع ، ولم يقل إذا جاء أحدكم » الحديث . فيتطرق إلى هذا الخلاف فى هل تقبل زيادة الراوى الواحد إذا خالفه أصحابه عن الشيخ الأول الذى اجتمعوا فى الرواية عنه أم لا ؟ فإن صحت الزيادة وجب العمل بها ، فإنها نص فى موضع الخلاف

والنص لايجب أن يعارض بالقياس ، لكن يشبه أن يكون الذى راعاه مالك فى هذا هو العمل :

(المسئلة الخامسة) أكثر الفقهاء على أن من سنة القراءة فى صلاة الجمعة قراءة سورة الجمعة فى الركعة الأولى لما تكرر ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام ، وذلك أنه خرج مسلم عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الركعة الأولى بالجمعة ، وفى الثانية بإذا جاءك المنافقون » وروى مالك أن الضحاك بن قيس سأل النعمان بن بشير ماذا كان يقرأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على أثر سورة الجمعة قال «كان يقرأ بهل أتاك حديث الغاشية » واستحب مالك العمل على هذا الحديث وإن قرأ عنده بسبح اسم ربك الأعلى كان حسنا ، لأنه مروى عن عمر بن عبد العزيز وأما أبوحنيفة فلم يقف فيها شيئا . والسبب فى اختلافهم معارضة حال الفعل للقياس ، وذلك أن القياس يوجب أن لايكون لها سورة راتبة كالحال فى سائر الصلوات ، ودليل الفعل يقتضى أن يكون لها سورة راتبة . وقال القاضى : خرج مسلم عن النعمان ابن بشير « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى العيدين وفى الجمعة بسبح اسم ربك الأعلى ، وهل أتاك حديث الغاشية » قال فإذا اجتمع العيد والجمعة فى يوم واحد قرأ بهما فى الصلاتين ، وهذا يدل على أنه ليس هناك سورة راتبة وأن الجمعة ليس كان يقرأ بها دائما .

الفصل الرابع فى أحكام الجمعة

وفى هذا الباب أربع مسائل . الأولى : فى حكم طهر الجمعة . الثانية : على من تجب ممن خارج المصر . الثالثة : فى وقت الرواح المرغب فيه إلى الجمعة . الرابعة : فى جواز البيع يوم الجمعة بعد النداء .

(المسئلة الأولى) اختلفوا فى طهر الجمعة ؛ فذهب الجمهور إلى أنه سنة ، وذهب أهل الظاهر إلى أنه فرض ولا خلاف فيما أعلم أنه ليس شرطا فى صحة الصلاة ، والسبب فى اختلافهم تعارض الآثار وذلك أن فى هذا الباب حديث أبى سعيد الخدرى ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « طُهْرُ يَوْمِ الجُمُعَةِ واجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ كَطُهْرِ الجَنابَةِ » وفيه حديث عائشة قالت : «كان الناس

عمال أنفسهم فيروحون إلى الجمعة بهيئتهم ، فقيل لو اغتسلتم ؟ والأول صحيح باتفاق ، والثانى خرجه أبوداود ومسلم . وظاهر حديث أبى سعيد يقتضى وجوب الغسل ، وظاهر حديث عائشة أن ذلك كان لموضع النظافة وأنه ليس عبادة ، وقد روى « مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الجُمُعَةِ فِبها ونِعْمَتْ ، ومَنْ اغْتَسَلَ فالغُسْلُ أفْضَلُ » وهو نص فى سقوط فرضيته إلا أنه حديث ضعيف . وأما وجوب الجمعة على من هو خارج المصر ، فإن قوما قالوا : لاتجب على من خارج المصر ، وقوم قالوا : بل تجب ، وهؤلاء اختلفوا اختلافا كثيرا ، فمنهم من قال : من كان بينه وبين الجمعة مسيرة يوم وجب عليه الإتيان إليها وهو شاذ ، ومنهم من قال يجب عليه الإتيان إليها على ثلاثة أميال ، ومنهم من قال : يجب عليه الإتيان من حيث يسمع النداء فى الأغلب ، وذلك من ثلاثة أميال من موضع النداء ، وهذان القولان عن مالك ، وهذه المسألة ثبتت فى شروط الوجوب . وسبب اختلافهم فى هذا الباب اختلاف الآثار . وذلك أنه ورد أن الناس كانوا يأتون الجمعة من العوالى فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم ، وذلك ثلاثة أميال من المدينة . وروى أبوداود أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « الجُمُعَةُ عَلَى مَنْ سَمِعَ النِّداءَ » وروى « الجُمُعَةُ عَلَى مَنْ آوَاهُ اللَّيْلُ إلى أهْلِهِ » وهو أثر ضعيف وأما اختلافهم فى الساعات التى وردت فى فضل الرواح ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ رَاحَ فى السَّاعَةِ الأولَى فكأنما قَرَّبَ بَدَنَةً ، وَمَنْ راحَ فى السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فكأنما قَرَّبَ بَقَرَةً ، وَمَنْ راحَ فى السَّاعَةِ الثَّالثَةِ فكأنما قَرَّبَ كَبْشا ، وَمَنْ راحَ فى السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فكأنما قَرَّبَ دجاجَةً وَمَنْ رَاحَ فى السَّاعَةِ الخامِسَةِ فكأنما قَرَّبَ بَيْضَةً » فإن الشافعى وجماعة من العلماء اعتقدوا أن هذه الساعات هى ساعات النهار فندبوا إلى الرواح من أول النهار ، وذهب مالك إلى أنها أجزاء ساعة واحدة قبل الزوال وبعده ، وقال قوم : هى أجزاء ساعة قبل الزوال وهو الأظهر لوجوب السعى بعد الزوال إلا على مذهب من يرى أن الواجب يدخله الفضيلة . وأما اختلافهم فى البيع والشراء وقت النداء فإن قوما قالوا : يفسخ البيع إذا وقع النداء ،

وقوما قالوا لايفسخ . وسبب اختلافهم هل النهى عن الشىء الذى أصله مباح إذا تقيد النهى بصفة يعود بفساد المنهى عنه أم لا ؟ . وآداب الجمعة ثلاث الطيب والسواك واللباس الحسن ، ولا خلاف فيه لورود الآثار بذلك .

الباب الرابع فى صلاة السفر

وهذا الباب فيه فصلان : الفصل الأول فى القصر . الفصل الثانى فى الجمع .

الفصل الأول فى القصر

والسفر له تأثير فى القصر باتفاق ، وفى الجمع باختلاف . أما القصر فإنه اتفق العلماء على جواز قصر الصلاة للمسافر إلا قول شاذ . وهو قول عائشة وهو أن القصر لايجوز إلا للخائف لقوله تعالى – إنْ خِفْتُمْ أنْ يَفْتِنَكُم الَّذِينَ كَفَرُوا – وقالوا : إن النبى عليه الصلاة والسلام إنما قصر لأنه كان خائفا . واختلفوا من ذلك فى خمسة مواضع : أحدها فى حكم القصر . . والثانى فى المسافة التى يجب فيها القصر ، والثالث فى السفر الذى يجب فيه القصر ، والرابع فى الموضع الذى يبدأ منه المسافر بالتقصير . والخامس فى مقدار الزمان الذى يجوز للمسافر فيه إذا أقام فى موضع أن يقصر الصلاة . فأما حكم القصر فإنهم اختلفوا فيه على أربعة أقوال : فمنهم من رأى أن القصر هو فرض المسافر المتعين عليه . ومنهم من رأى أن القصر والإتمام كلاهما فرض مخير له كالخيار فى واجب الكفارة . ومنهم من رأى أن القصر سنة . ومنهم من رأى أنه رخصة وأن الإتمام أفضل . وبالقول الأول قال أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون بأسرهم : أعنى أنه فرض متعين ، وبالثانى قال بعض أصحاب الشافعى وبالثالث « أعنى أنه سنة » قال مالك فى أشهر الروايات عنه . وبالرابع « أعنى أنه رخصة» قال الشافعى فى أشهر الروايات عنه . وهو المنصور عند أصحابه . والسبب فى اختلافهم معارضة المعنى المعقول لصيغة اللفظ المنقول ومعارضة دليل الفعل أيضا للمعنى المعقول ولصيغة اللفظ المنقول ، وذلك أن المفهوم من قصر الصلاة للمسافر إنما هو الرخصة لموضع المشقة كما رخص له فى الفطر وفى أشياء كثيرة ويؤيد هذا حديث يعلى بن أمية قال « قلت لعمر : إنما قال

الله - إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا - يريد فى قصر الصلاة فى السفر ، فقال عمر « عجبت مما عجبت منه ، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألتنى عنه فقال : صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللهُ بها عَلَيْكُم ، فاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ » فمفهوم هذا الرخصة . وحديث أبى قلابة عن رجل من بنى عامر أنه أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال له النبى صلى الله عليه وسلم « إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنِ المُسافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلاة » وهما فى الصحيح ، وهذا كله يدل على التخفيف والرخصة ورفع الحرج ، لا أن القصر هو الواجب ولا أنه سنة . وأما الأثر الذى يعارض بصيغته المعنى المعقول ومفهوم هذه الآثار فحديث عائشة الثابت باتفاق قالت « فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ، فأقرت صلاة السفر ، وزيد فى صلاة الحضر » وأما دليل الفعل الذى يعارض المعنى المعقول ومفهوم الأثر المنقول فإنه ما نقل عنه عليه الصلاة والسلام من قصر الصلاة فى كل أسفاره ، وأنه لم يصح عنه عليه الصلاة والسلام أنه أتم الصلاة قط فمن ذهب إلى أنه سنة أو واجب مخير فإنما حمله على ذلك أنه لم يصح عنده « أن النبى عليه الصلاة والسلام أتم الصلاة وما هذا شأنه » فقد يجب أن يكون أحد الوجهين : أعنى إما واجبا مخيرا ، وإما أن يكون سنة ، وإما أن يكون فرضا معينا ، لكن كونه فرضا معينا يعارضه المعنى المعقول ، وكونه رخصة يعارضه اللفظ المنقول ، فوجب أن يكون واجبا مخيراً أو سنة ، وكان هذا نوعا من طريق الجمع ، وقد اعتلوا لحديث عائشة بالمشهور عنها من أنها كانت تتم ، وروى عطاء « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يتم الصلاة فى السفر ويقصر ويصوم ويفطر ويؤخر الظهر ويعجل العصر ويؤخر المغرب ويعجل العشاء » ومما يعارضه أيضا حديث أنس وأبى نجيح المكى قال : اصطحبت أصحاب محمد صلى الله وسلم ، فكان بعضهم يتم وبعضهم يقصر وبعضهم يصوم وبعضهم يفطر ، فلا يعيب هؤلاء على هؤلاء ، ولا هؤلاء على هؤلاء ، ولم يختلف فى إتمام الصلاة عن عثمان وعائشة ، فهذا هو اختلافهم فى الموضع الأول . وأما اختلافهم فى الموضع الثانى وهى المسافة التى يجوز فيها القصر ، فإن العلماء اختلفوا فى ذلك أيضا اختلافا كثيرا ، فذهب مالك والشافعى وأحمد وجماعة كثيرة إلى أن الصلاة تقصر فى أربعة برد ، وذلك مسيرة يوم بالسير الوسط . وقال أبو حنيفة

وأصحابه والكوفيون: أقل ما تقصر فيه الصلاة ثلاثة أيام ، وإن القصر إنما هو لمن سار من أفق إلى أفق . وقال أهل الظاهر : القصر فى كل سفر قريبا كان أو بعيدا . والسبب فى اختلافهم معارضة المعنى المعقول من ذلك اللفظ ، وذلك أن المعقول من تأثير السفر فى القصر أنه لمكان المشقة الموجودة فيه مثل تأثيره فى الصوم ، وإذا كان الأمر على ذلك فيجب القصر حيث المشقة . وأما من لا يراعى فى ذلك إلا اللفظ فقط ، فقالوا : قد قال النبى عليه الصلاة والسلام « إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة » فكل من انطلق عليه اسم مسافر جاز له القصر والفطر ، وأيدوا ذلك بما رواه مسلم عن عمر ابن الخطاب « أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يقصر فى نحو السبعة عشر ميلا » وذهب قوم إلى خامس كما قلنا وهو أن القصر لا يجوز إلا للخائف لقوله تعالى ـ إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا ـ وقد قيل إنه مذهب عائشة وقالوا: إن النبى صلى الله عليه وسلم إنما قصر لأنه كان خائفا . وأما اختلاف أولئك الذين اعتبروا المشقة فسببه اختلاف الصحابة فى ذلك ، وذلك أن مذهب الأربعة برد مروى عن ابن عمر وابن عباس ، ورواه مالك ، ومذهب الثلاثة أيام مروى أيضا عن ابن مسعود وعثمان وغيرهما . وأما الموضع الثالث وهو اختلافهم فى نوع السفر الذى تقصر فيه الصلاة ، فرأى بعضهم أن ذلك مقصور على السفر المتقرب به كالحج والعمرة والجهاد ، وممن قال بهذا القول أحمد . ومنهم من أجازه فى السفر المباح دون سفر المعصية ، وبهذا القول قال مالك والشافعى . ومنهم من أجازه فى كل سفر قربة كان أو مباحا أو معصية وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والثورى وأبو ثور . والسبب فى اختلافهم معارضة المعنى المعقول أو ظاهر اللفظ لدليل الفعل ، وذلك أن من اعتبر المشقة أو ظاهر لفظ السفر لم يفرق بين سفر وسفر . وأما من اعتبر دليل الفعل قال : إنه لا يجوز إلا فى السفر المتقرب به لأن النبى عليه الصلاة والسلام لم يقصر قط إلا فى سفر متقرب به . وأما من فرق بين المباح والمعصية فعلى جهة التغليظ ، والأصل فيه: هل تجوز الرخص للعصاة أم لا ؟ وهذه مسئلة عارض فيها اللفظ المعنى ، فاختلف الناس فيها لذلك . وأما الموضع الرابع وهو اختلافهم فى الموضع الذى منه يبدأ المسافر بقصر الصلاة ، فإن مالكا قال فى الموطأ :

لايقصر الصلاة الذى يريد السفر حتى يخرج من بيوت القرية ولا يتم حتى يدخل أول بيوتها . وقد روى عنه أنه لايقصر إذا كانت قرية جامعة حتى يكون منها بنحو ثلاثة أميال ، وذلك عنده أقصى ما تجب فيه الجمعة على من كان خارج المصر فى إحدى الروايتين عنه ، وبالقول الأول قال الجمهور . والسبب فى هذا الاختلاف معارضة مفهوم الاسم لدليل الفعل ، وذلك أنه إذا شرع فى السفر فقد انطلق عليه اسم مسافر فمن راعى مفهوم الاسم قال : إذا خرج من بيوت القرية قصر . ومن راعى دليل الفعل : أعنى فعله عليه الصلاة والسلام قال : لايقصر إلا إذا خرج من بيوت القرية بثلاثة أميال لما صح من حديث أنس قال «كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال أوثلاثة فراسخ ـ شعبةالشاك ـ صلى ركعتين» وأما اختلافهم فى الزمان الذى يجوز للمسافر إذا أقام فيه فى بلد أن يقصر فاختلاف كثير حكى فيه أبو عمر نحوا من أحد عشر قولا ، إلا أن الأشهر منها هوماعليه فقهاء الأمصار ولهم فى ذلك ثلاثة أقوال : أحدها مذهب مالك والشافعى أنه إذا أزمع المسافر على إقامة أربعة أيام أتم . والثانى مذهب أبى حنيفة وسفيان الثورى أنه إذا أزمع على إقامة خمسة عشر يوما أتم . والثالث مذهب أحمد وداود أنه إذا أزمع على أكثر من أربعة أيام أتم . وسبب الخلاف أنه أمر مسكوت عنه فى الشرع والقياس على التحديد ضعيف عند الجميع ، ولذلك رام هؤلاء كلهم أنه يستدلوا لمذهبهم من الأحوال التى نقلت عنه عليه الصلاة والسلام أنه أقام فيها مقصرا ، أو أنه جعل لها حكم المسافر . فالفريق الأول احتجوا لمذهبهم بما روى « أنه عليه الصلاة والسلام أقام بمكة ثلاثا يقصر فى عمرته » وهذا ليس فيه حجة على أنه النهاية للتقصير ، وإنما فيه حجة على أنه يقصر فى الثلاثة فما دونها . والفريق الثانى احتجوا لمذهبهم بما روى أنه أقام بمكة عام الفتح مقصرا وذلك نحوا من خمسة عشر يوما فى بعض الروايات ، وقد روى سبعة عشر يوما وثمانية عشر يوما وتسعة عشر يوما ، رواه البخارى عن ابن عباس ، وبكل قال فريق . والفريق الثالث احتجوا بمقامه فى حجه بمكة مقصرا أربعة أيام ، وقد احتجت المالكية لمذهبها « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

جعل للمهاجر ثلاثة أيام بمكة مقام بعد قضاء نسكه » فدل هذا عندهم على أن إقامة ثلاثة أيام ليست تسلب عن المقيم فيها اسم السفر ، وهى النكتة التى ذهب الجميع إليها ، وراموا استنباطها من فعله عليه الصلاة والسلام : أعنى متى يرتفع عنه بقصد الإقامة اسم السفر ، ولذلك اتفقوا على أنه إن كانت الإقامة مدة لايرتفع فيها عنه اسم السفر بحسب رأى واحد منهم فى تلك المدة وعاقه عائق عن السفر أنه يقصر أبدا ، وإن أقام ما شاء الله . ومن راعى الزمان الأقل من مقامه تأول مقامه فى الزمان الأكثر مما ادعاه خصمه على هذه الجهة ؛ فقالت المالكية مثلا إن الخمسة عشر يوما التى أقامها عليه الصلاة والسلام عام الفتح إنما أقامها وهو أبدا ينوى أنه لايقيم أربعة أيام ، وهذا بعينه يلزمهم فى الزمان الذى حدوه ، والأشبه فى المجتهد فى هذا أن يسلك أحد أمرين : إما أن يجعل الحكم لأكثر الزمان الذى روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه أقام فيه مقصرا ، ويجعل ذلك حدا من جهة أن الأصل هو الإتمام فوجب ألا يزاد على هذا الزمان إلا بدليل ، أو يقول إن الأصل فى هذا هو أقل الزمان الذى وقع عليه الإجماع ، وما ورد من أنه عليه الصلاة والسلام أقام مقصرا أكثر من ذلك الزمان ، فيحتمل أن يكون أقامه لأنه جائز للمسافر ، ويحتمل أن يكون أقامه بنية الزمان الذى تجوز إقامته فيه مقصرا باتفاق ، فعرض له أن قام أكثر من ذلك ، وإذا كان الاحتمال وجب التمسك بالأصل ، وأقل ما قيل فى ذلك يوم وليلة ، وهو قول ربيعة بن أبى عبد الرحمن . وروى عن الحسن البصرى أن المسافر يقصر أبدا إلا أن يقدم مصرا من الأمصار ، وهذا بناء على أن اسم السفر واقع عليه حتى يقدم مصرا من الأمصار ، فهذه أمهات المسائل التى تتعلق بالقصر .

الفصل الثانى فى الجمع

وأما الجمع فإنه يتعلق به ثلاث مسائل : إحداها جوازه . والثانية فى صفة الجمع . والثالثة فى مبيحات الجمع . أما جوازه فإنهم أجمعوا على أن الجمع بين الظهر والعصر فى وقت الظهر بعرفة سنة ، وبين المغرب والعشاء بالمزدلفة أيضا فى وقت العشاء سنة أيضا . واختلفوا فى الجمع فى غير هذين المكانين ،

فأجازه الجمهور على اختلاف بينهم فى المواضع التى يجوز فيها من التى لايجوز ، ومنعه أبوحنيفة وأصحابه بإطلاق . وسبب اختلافهم أولا اختلافهم فى تأويل الآثار التى رويت فى الجمع والاستدلال منها على جواز الجمع لأنها كلها أفعال وليست أقوالا . والأفعال يتطرق إليها الاحتمال كثيرا أكثر من تطرقه إلى اللفظ . وثانيا اختلافهم أيضا فى تصحيح بعضها . وثالثا اختلافهم أيضا فى إجازة القياس فى ذلك فهى ثلاثة أسباب كما ترى . أما الآثار التى اختلفوا فى تأويلها ، فمنها حديث أنس الثابت باتفاق أخرجه البخارى ومسلم قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ، ثم نزل فجمع بينهما ، فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب » ومنها حديث ابن عمر أخرجه الشيخان أيضا قال « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا عجل به السير فى السفر يؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء » والحديث الثالث حديث ابن عباس خرجه مالك ومسلم قال « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر جميعا والمغرب والعشاء جميعا فى غير خوف ولا سفر » فذهب القائلون بجواز الجمع فى تأويل هذه الأحاديث إلى أنه أخر الظهر إلى وقت العصر المختص بها وجمع بينهما . وذهب الكوفيون إلى أنه إنما أوقع صلاة الظهر فى آخر وقتها وصلاة العصر فى أول وقتها على ما جاء فى حديث إمامة جبريل قالوا : وعلى هذا يصح حمل حديث ابن عباس لأنه قد انعقد الإجماع أنه لايجوز هذا فى الحضر لغير عذر : أعنى أن تصلى الصلاتان معا فى وقت إحداهما ، واحتجوا لتأويلهم أيضا بحديث ابن مسعود قال « والذى لاإله غيره ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط إلا فى وقتها إلا صلاتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة ، وبين المغرب والعشاء بجمع » قالوا : وأيضا فهذه الآثار محتملة أن تكون على ما تأولناه نحن أو تأولتموه أنتم . وقد صح توقيت الصلاة وتبيانها فى الأوقات ، فلا يجوز أن تنتقل عن أصل ثابت بأمر محتمل . وأما الأثر الذى اختلفوا فى تصحيحه ، فما رواه مالك من حديث معاذ بن جبل « أنهم أخرجوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام تبوك ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، قال : فأخر الصلاة يوما ،

ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعا ، ثم دخل ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعا » وهذا الحديث لو صح لكان أظهر من تلك الأحاديث فى إجازة الجمع لأن ظاهره أنه قدم العشاء إلى وقت المغرب ، وإن كان لهم أن يقولوا إنه أخر المغرب إلى آخر وقتها وصلى العشاء فى أول وقتها لأنه ليس فى الحديث أمر مقطوع به على ذلك ، بل لفظ الراوى محتمل . وأما اختلافهم فى إجازة القياس فى ذلك فهو أن يلحق سائر الصلوات فى السفر بصلاة عرفة والمزدلفة ، أعنى أن يجاز الجمع قياسا على تلك ، فيقال مثلا : صلاة وجبت فى سفر ، فجاز أن تجمع أصله جمع الناس بعرفة والمزدلفة ، وهو مذهب سالم بن عبد الله : أعنى جواز هذا القياس ، لكن القياس فى العبادات يضعف ، فهذه هى أسباب الخلاف الواقع فى جواز الجمع .

(وأما المسئلة الثانية) وهى صورة الجمع فاختلف فيه أيضا القائلون بالجمع أعنى فى السفر . فمنهم من رأى أن الاختيار أن تؤخر الصلاة الأولى وتصلى مع الثانية وإن جمعتا معا فى أول وقت الأولى جاز ، وهى إحدى الروايتين عن مالك ، ومنهم من سوى بين الأمرين : أعنى أن يقدم الآخرة إلى وقت الأولى أو يعكس الأمر وهو مذهب الشافعى وهى رواية أهل المدينة عن مالك ، والأولى رواية ابن القاسم عنه ، وإنما كان الاختيار عند مالك هذا النوع من الجمع لأنه الثابت من حديث أنس ، ومن سوّى بينهما فمصيرا إلى أنه لا يرجح بالعدالة : أعنى أنه لا تفضل عدالة عدالة فى وجوب العمل بها ، ومعنى هذا أنه إذا صح حديث معاذ وجب العمل به كما وجب بحديث أنس إذا كان رواة الحديثين عدولا ، وإن كان رواة أحد الحديثين أعدل .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى الأسباب المبيحة للجمع ، فاتفق القائلون بجواز الجمع على أن السفر منها ، واختلفوا فى الجمع فى الحضر وفى شروط السفر المبيح له ، وذلك أن السفر منهم من جعله سببا مبيحا للجمع أى سفر كان وبأى صفة كان ، ومنهم من اشترط فيه ضربا من السير ، ونوعا من أنواع السفر ، فأما الذى اشترط فيه ضربا من السير فهو مالك فى رواية ابن القاسم عنه ، وذلك أنه قال : لا يجمع المسافر إلا أن يجد به السير ، ومنهم من لم يشترط ذلك وهو الشافعى ، وهى إحدى الروايتين عن مالك ، ومن ذهب هذا المذهب

فإنما راعى قول ابن عمر « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا عجل به السير » الحديث . ومن لم يذهب هذا المذهب فإنما راعى ظاهر حديث أنس وغيره ، وكذلك اختلفوا كما قلنا فى نوع السفر الذى يجوز فيه الجمع . فمنهم من قال : هو سفر القربة كالحج والغزو ، وهو ظاهر رواية ابن القاسم . ومنهم من قال : هو السفر المباح دون سفر المعصية ، وهو قول الشافعى وظاهر رواية المدنيين عن مالك . والسبب فى اختلافهم فى هذا هو السبب فى اختلافهم فى السفر الذى تقصر فيه الصلاة ، وإن كان هنالك التعميم ، لأن القصر نقل قولا وفعلا ، والجمع إنما نقل فعلا فقط ، فمن اقتصر به على نوع السفر الذى جمع فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجزه فى غيره ، ومن فهم منه الرخصة للمسافر عداه إلى غيره من الأسفار . وأما الجمع فى الحضر لغير عذر ، فإن مالكا وأكثر الفقهاء لايجيزونه . وأجاز ذلك جماعة من أهل الظاهر وأشهب من أصحاب مالك . وسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم حديث ابن عباس ، فنهم من تأوله على أنه كان فى مطر كما قال مالك . ومنهم من أخذ بعمومه مطلقا . وقد خرج مسلم زيادة فى حديثه ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « فى غير خوف ولا سفر ولامطر » وبهذا تمسك أهل الظاهر . وأما الجمع فى الحضر لعذر المطر فأجازه الشافعى ليلا كان أو نهارا ومنعه مالك فى النهار وأجازه فى الليل ، وأجازه أيضا فى الطين دون المطر فى الليل ، وقد عدل الشافعى مالكا فى تفريقه من صلاة النهار فى ذلك وصلاة الليل ، لأنه روى الحديث وتأوله : أعنى خصص عمومه من جهة القياس ، وذلك أنه قال فى قول ابن عباس « جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فى غير خوف ولا سفر » أرى ذلك كان فى مطر قال : فلم يأخذ بعموم الحديث ولا بتأويله : أعنى تخصيصه ، بل رد بعضه وتأول بعضه ، وذلك شىء لايجوز بإجماع ، وذلك أنه لم يأخذ بقوله فيه « جمع بين الظهر والعصر » وأخذ بقوله « والمغرب والعشاء » وتأوله وأحسب أن مالكا رحمه الله إنما رد بعض هذا الحديث لأنه عارضه العمل ، فأخذ منه بالبعض الذى لم يعارضه العمل ، وهو الجمع فى الحضر بين المغرب والعشاء على ما روى أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء جمع معهم

لكن النظر فى هذا الأصل الذى هو العمل كيف يكون دليلا شرعيا فيه نظر ، فإن متقدمى شيوخ المالكية كانوا يقولون إنه من باب الإجماع ، وذلك لاوجه له ، فإن إجماع البعض لايحتج به ، وكان متأخروهم يقولون إنه من باب نقل التواتر ، ويحتجون فى ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفا عن سلف ، والعمل إنما هو فعل والفعل لايفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول فإن التواتر طريقة الخبر لاالعمل ، وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر عسير بل لعله ممنوع ، والأشبه عندى أن يكون من باب عموم البلوى الذى يذهب إليه أبو حنيفة ، وذلك أنه لايجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها وتكرر وقوع أسبابها غير منسوخة ، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفا عن سلف ، وهو أقوى من عموم البلوى الذى يذهب إليه أبو حنيفة ، لأن أهل المدينة أحرى أن لايذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة فى طريق النقل ، وبالجملة العمل لايشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشىء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة ظن وإن خالفته أفادت به ضعف ظن ، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغا ترد بها أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر ، وعسى أنها تبلغ فى بعض ولا تبلغ فى بعض لتفاضل الأشياء فى شدة عموم البلوى بها ، وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أمس وهى كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولا أو عملا فيه ضعف ، وذلك أنه يوجب ذلك أحد أمرين : إما أنها منسوخة ، وإما أن النقل فيه اختلال ، وقد بين ذلك المتكلمون كأبى المعالى وغيره . وأما الجمع فى الحضر للمريض فإن مالكا أباحه له إذا خاف أن يغمى عليه أو كان به بطن ومنع ذلك الشافعى . والسبب فى اختلافهم هو اختلافهم فى تعدى علة الجمع فى السفر : أعنى المشقة ، فمن طرد العلة رأى أن هذا من باب الأولى والأحرى ، وذلك أن المشقة على المريض فى إفراد الصلوات أشد منها على المسافر ، ومن لم يعد هذه العلة وجعلها كما يقولون قاصرة : أى خاصة بذلك الحكم دون غيره لم يجز ذلك .

الباب الخامس من الجملة الثالثة
وهو القول فى صلاة الخوف

اختلف العلماء فى جواز صلاة الخوف بعد النبى عليه الصلاة والسلام وفى صفتها : فأكثر العلماء على أن صلاة الخوف جائزة لعموم قوله تعالى - وإذَا ضَرَبْتُمْ فِى الأرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أنْ تَقْصُرُوا - الآية . ولما ثبت ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام وعمل الأئمة والخلفاء بعده بذلك . وشذ أبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة فقال : لاتصلى صلاة الخوف بعد النبى صلى الله عليه وسلم بإمام واحد . وإنما تصلى بعده بإمامين يصلى واحد منهما بطائفة ركعتين ثم يصلى الآخر بطائفة أخرى وهى الحارسة ركعتين أيضا وتحرس التى قد صلت . والسبب فى اختلافهم هل صلاة النبى بأصحابه صلاة الخوف هى عبادة أو هى لمكان فضل النبى صلى الله عليه وسلم فمن رأى أنها عبادة لم ير أنها خاصة بالنبى عليه الصلاة والسلام . ومن رآها لمكان فضل النبى عليه الصلاة والسلام رآها خاصة بالنبى عليه الصلاة والسلام . وإلا فقد كان يمكننا أن ينقسم الناس على إمامين . وإنما كان ضرورة اجتماعهم على إمام واحد خاصة من خواص النبى عليه الصلاة والسلام وتأيد عنده هذا التأويل بدليل الخطاب المفهوم من قوله تعالى - وإذَا كُنْتَ فِيهِمْ فأقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ - الآية . ومفهوم الخطاب أنه إذا لم يكن فيهم فالحكم غير هذا الحكم . وقد ذهبت طائفة من فقهاء الشام إلى أن صلاة الخوف تؤخر عن وقت الخوف إلى وقت الأمن كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الخندق . والجمهور على أن ذلك الفعل يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف وأنه منسوخ بها . وأما صفة صلاة الخوف فإن العلماء اختلفوا فيها اختلافا كثيرا لاختلاف الآثار فى هذا الباب : أعنى المنقولة من فعله صلى الله عليه وسلم فى صلاة الخوف . والمشهور من ذلك سبع صفات . فمن ذلك ما أخرجه مالك ومسلم من حديث صالح بن خوات عمن صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم ذات الرقاع صلاة الخوف أن طائفة صفت معه

وصفت طائفة وجاه العدو ، فصلى بالتي معه ركعة ، ثم ثبت قائما وأتموا لأنفسهم ثم انصرفوا وجاه العدو ، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاتهم ، ثم ثبت جالسا وأتموا لأنفسهم ثم سلم بهم ، وبهذا الحديث قال الشافعي . وروى مالك هذا الحديث بعينه عن القاسم بن محمد عن صالح بن خوات موقوفا كمثل حديث يزيد بن رومان أنه لما قضى الركعة بالطائفة الثانية سلم ولم ينتظرهم حتى يفرغوا من الصلاة ، واختار مالك هذه الصفة . فالشافعي آثر المسند على الموقوف ، ومالك آثر الموقوف لأنه أشبه بالأصول : أعني أن لايجلس [١] الإمام حتى تفرغ الطائفة الثانية من صلاتها لأن الإمام متبوع لامتبع وغير مختلف عليه . والصفة الثالثة ما ورد في حديث أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه ، رواه الثوري وجماعة وخرجه أبو داود قال : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف بطائفة وطائفة مستقبلوا العدوا . فصلى بالذين معه ركعة وسجدتين وانصرفوا ولم يسلموا فوقفوا بإزاء العدو . ثم جاء الآخرون فقاموا معه فصلى بهم ركعة ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا وذهبوا ، فقاموا مقام أولئك مستقبلي العدو . ورجع أولئك إلى مراتبهم فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا » وبهذه الصفة قال أبو حنيفة وأصحابه ما خلا أبا يوسف على ما تقدم . والصفة الرابعة الواردة في حديث أبي عياش الزرقي قال « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعسفان وعلى المشركين خالد بن الوليد ، فصلينا الظهر . فقال المشركون : لقد أصبنا غفلة لو كنا حملنا عليهم وهم في الصلاة ، فأنزل الله آية القصر بين الظهر والعصر . فلما حضرت العصر قام رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقبل القبلة والمشركون أمامه فصلى خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم صف واحد وصف بعد ذلك صف آخر ، فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم وركعوا جميعا ثم سجد وسجد الصف الذي يليه وقام الآخر يحرسونهم فلما صلى هؤلاء سجدتين وقاموا سجد الآخرون الذين كانوا خلفه ثم تأخر الصف الذي يليه إلى مقام الآخرين . وتقدم الصف الآخر إلى مقام الصف الأول ثم ركع رسول الله صلى الله عليه وسلم وركعوا جميعا ، ثم سجد وسجد

---

(١) قوله يجلس لعله يسلم كما يظهر من سابقه اهـ مصححه .

الصف الذى يليه ، وقام الآخرون يحرسونهم ، فلما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم والصف الذى يليه سجد الآخرون ثم جلسوا جميعا فسلم بهم جميعا » وهذه الصلاة صلاها بعسفان وصلاها يوم بنى سليم . قال أبو داود : وروى هذا عن جابر وعن ابن عباس وعن مجاهد ، وعن أبى موسى وعن هشام ابن عروة عن أبيه عن النبى صلى الله عليه وسلم . قال : وهو قول الثورى وهو أحوطها يريد أنه ليس فى هذه الصفة كبير عمل مخالف لأفعال الصلاة المعروفة ، وقال بهذه الصفة جملة من أصحاب مالك وأصحاب الشافعى ، وخرجها مسلم عن جابر . وقال جابر : كما يصنع حرسكم هؤلاء بأمرائكم . والصفة الخامسة الواردة فى حديث حذيفة قال ثعلبة بن زهدم قال كنا مع سعيد بن العاصى بطبرستان ، فقام فقال : أيكم صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف ؟ قال حذيفة : أنا ، فصلى بهؤلاء ركعة وبهؤلاء ركعة ولم يقضوا شيئا » وهذا مخالف للأصل مخالفة كثيرة . وخرج أيضا عن ابن عباس فى معناه أنه قال « الصلاة على لسان نبيكم فى الحضر أربع وفى السفر ركعتان وفى الخوف ركعة واحدة » وأجاز هذه الصفة الثورى . والصفة السادسة الواردة فى حديث أبى بكرة وحديث جابر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه صلى بكل طائفة من الطائفتين ركعتين ركعتين . وبه كان يفتى الحسن ، وفيه دليل على اختلاف نية الإمام والمأموم لكونه متما ، وهم مقصرون ، خرجه مسلم عن جابر . والصفة السابعة الواردة فى حديث ابن عمر عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه كان إذا سئل عن صلاة الخوف قال : يتقدم الإمام وطائفة من الناس فيصلى بهم ركعة . وتكون طائفة منهم بينه وبين العدو لم يصلوا ، فإذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يصلوا معه ولا يسلمون . ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ، ثم ينصرف الإمام وقد صلى ركعتين تتقدم كل واحدة من الطائفتين فيصلون لأنفسهم ركعة ركعة بعد أن ينصرف الإمام فتكون كل واحدة من الطائفتين قد صلت ركعتين ، فإن كان خوف أشد من ذلك صلوا رجالا قياما على أقدامهم ، أو ركبانا مستقبلى القبلة أو غير مستقبليها . وممن قال بهذه الصفة أشهب عن مالك وجماعة . وقال أبو عمر : الحجة لمن قال بحديث ابن عمر هذا أنه ورد بنقل الأئمة أهل المدينة وهم الحجة

فى النقل على من خالفهم ، وهى أيضا مع هذا أشبه بالأصول ، لأن الطائفة الأولى والثانية لم يقضوا الركعة إلا بعد خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصلاة وهو المعروف من سنة القضاء المجتمع عليها فى سائر الصلوات ، وأكثر العلماء على ماجاء فى هذا الحديث من أنه إذا اشتد الخوف جاز أن يصلوا مستقبلى القبلة وغير مستقبليها ، وإيماء من غير ركوع ولا سجود : وخالف فى ذلك أبو حنيفة فقال : لايصلى الخائف إلا إلى القبلة ، ولايصلى أحد فى حال المسايفة . وسبب الخلاف فى ذلك مخالفة هذا الفعل للأصول ، وقد رأى قوم أن هذه الصفات كلها جائزة ، وأن للمكلف أن يصلى أيتها أحب ، وقد قيل : إن هذا الاختلاف إنما كان بحسب اختلاف المواطن .

الباب السادس من الجملة الثالثة فى صلاة المريض

أجمع العلماء على أن المريض مخاطب بأداء الصلاة ، وأنه يسقط عنه فرض القيام إذا لم يستطعه ويصلى جالسا ، وكذلك يسقط عنه فرض الركوع والسجود إذا لم يستطعهما أو أحدهما ويومئ مكانهما . واختلفوا فيمن له أن يصلى جالسا وفى هيئة الجلوس وفى هيئة الذى لايقدر على الجلوس ولا على القيام ، فأما من له أن يصلى جالسا فإن قوما قالوا : هذا الذى لايستطيع القيام أصلا ، وقوم قالوا هو الذى يشق عليه القيام من المرض ، وهو مذهب مالك . وسبب اختلافهم هو : هل يسقط فرض القيام مع المشقة أو مع عدم القدرة ؟ وليس فى ذلك نص . وأما صفة الجلوس فإن قوما قالوا : يجلس متربعا : أعنى الجلوس الذى هو بدل من القيام ، وكره ابن مسعود الجلوس متربعا ، فمن ذهب إلى التربيع فلا فرق بينه وبين جلوس التشهد ، ومن كرهه فلأنه ليس من جلوس الصلاة . وأما صفة صلاة الذى لايقدر على القيام ولا على الجلوس فإن قوما قالوا يصلى مضطجعا ، وقوم قالوا : يصلى كيفما تيسر له ، وقوم قالوا : يصلى مستقبلا رجلاه إلى الكعبة ، وقوم قالوا : إن لم يستطع الجلوس صلى على جنبه ، فإن لم يستطع على جنبه صلى مستلقيا ورجلاه إلى القبلة على قدر طاقته ، وهو الذى اختاره ابن المنذر .

(الجملة الرابعة) وهذه الجملة تشتمل من أفعال الصلاة على التى ليست

أداء ، وهذه هي إما إعادة وإما قضاء وإما جبر لما زاد أو نقص بالسجود فني هذه الجملة إذاً ثلاثة أبواب . الباب الأول : في الإعادة . الباب الثاني : في القضاء . الباب الثالث : في الجبران الذي يكون بالسجود .

الباب الأول في الإعادة

وهذا الباب الكلام فيه في الأسباب التي تقتضي الإعادة ، وهي مفسدات الصلاة . واتفقوا على أن من صلى بغير طهارة أنه يجب عليه الإعادة عمدا كان أو نسيانا ، وكذلك من صلى لغير القبلة عمدا كان ذلك أو نسيانا .

وبالجملة فكل من أخل بشرط من شروط صحة الصلاة وجبت عليه الإعادة وإنما يختلفون من أجل اختلافهم في الشروط المصححة .

(وهاهنا مسائل تتعلق بهذا الباب خارجة عما ذكر من فروض الصلاة اختلفوا فيها) فمنها أنهم اتفقوا على أن الحدث يقطع الصلاة ، واختلفوا هل يقتضي الإعادة من أولها إذا كان قد ذهب منها ركعة أو ركعتان قبل طرو الحدث أم يبنى على ما قد مضى من الصلاة ، فذهب الجمهور إلى أنه لايبنى لافي حدث ولا في غيره مما يقطع الصلاة إلا في الرعاف فقط . ومنهم من رأى أنه لايبنى لافي الحدث ولا في الرعاف ، وهو الشافعي ، وذهب الكوفيون إلى أنه يبنى في الأحداث كلها . وسبب اختلافهم أنه لم يرد في جواز ذلك أثر عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وإنما صح عن ابن عمر أنه رعف في الصلاة فبنى ولم يتوضأ ، فمن رأى أن هذا الفعل من الصحابي يجرى مجرى التوقيف إذ ليس يمكن أن يفعل مثل هذا بقياس أجاز هذا الفعل ، ومن كان عنده من هؤلاء أن الرعاف ليس بحدث أجاز البناء في الرعاف فقط ولم يعده لغيره ، وهو مذهب مالك ، ومن كان عنده أنه حدث أجاز البناء في سائر الأحداث قياسا على الرعاف ، ومن رأى أن مثل هذا لايجب أن يصار إليه إلا بتوقيف من النبي عليه الصلاة والسلام إذ قد انعقد الإجماع على أن المصلي إذا انصرف إلى غير القبلة أنه قد خرج من الصلاة ، وكذلك إذا فعل فيها فعلا كثيرا لم يجز البناء لافي الحدث ولا في الرعاف .

(المسئلة الثانية) اختلف العلماء هل يقطع الصلاة مرور شىء بين يدى المصلى إذا صلى لغير سترة أو مر بينه وبين السترة ؟ فذهب الجمهور إلى أنه لايقطع الصلاة شىء ، وأنه ليس عليه إعادة ، وذهبت طائفة إلى أنه يقطع الصلاة : المرأة والحمار والكلب الأسود . وسبب هذا الخلاف معارضة القول للفعل ، وذلك أنه خرج مسلم عن أبى ذر أنه عليه الصلاة والسلام قال « يَقْطَعُ الصَّلاةَ المَرأةُ والحِمارُ والكَلْبُ الأسْوَدُ » وخرج مسلم والبخارى عن عائشة أنها قالت « لقد رأيتنى بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم معترضة كاعتراض الجنازة وهو يصلى » وروى مثل قول الجمهور عن على وعن أبىٍّ ، ولا خلاف بينهم فى كراهية المرور بين يدى المنفرد والإمام إذا صلى لغير سترة أو مر بينه وبين السترة ، ولم يروا بأسا أن يمر خلف السترة وكذلك لم يروا بأسا أن يمر بين يدى المأموم لثبوت حديث ابن عباس وغيره قال « أقبلت راكبا على أتان وأنا يومئذ قد ناهزت الاحتلام ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس ، فمررت بين يدى بعض الصفوف ، فنزلت وأرسلت الأتان ترتع ودخلت فى الصف ، فلم ينكر علىّ ذلك أحد » وهذا عندهم يجرى مجرى المسند ، وفيه نظر ، وإنما اتفق الجمهور على كراهية المرور بين يدى المصلى ، لما جاء فيه من الوعيد فى ذلك ، ولقوله عليه الصلاة والسلام فيه « فَلْيُقاتِلْهُ فإنَّمَا هُوَ شَيْطانٌ » .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى النفخ فى الصلاة على ثلاثة أقوال : فقوم كرهوه ولم يروا الإعادة على من فعله ، وقوم أوجبوا الإعادة على من نفخ ، وقوم فرقوا بين أن يسمع أولا يسمع . وسبب اختلافهم تردد النفخ بين أن يكون كلاما أو لايكون كلاما .

(المسئلة الرابعة) اتفقوا على أن الضحك يقطع الصلاة ، واختلفوا فى التبسم وسبب اختلافهم تردد التبسم بين أن يلحق بالضحك أو لايلحق به .

(المسئلة الخامسة) اختلفوا فى صلاة الحاقن ، فأكثر العلماء يكرهون أن يصلى الرجل وهو حاقن ، لما روى من حديث زيد بن أرقم قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إذَا أرَادَ أحَدُكُمُ الغائِطَ فلْيَبْدأْ بِهِ قَبْلَ الصَّلاةِ » ولما روى عن عائشة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه

قال « لايُصَلِّى أحَدُكُم بِحَضْرَةِ الطَّعامِ ولاوَهُوَ يُدافِعُهُ الأخْبَثانِ » يعنى الغائط والبول . ولما ورد من النهى عن ذلك عن عمر أيضا ، وذهب قوم إلى أن صلاته فاسدة ، وأنه يعيد . وروى ابن القاسم عن مالك مايدل على أن صلاة الحاقن فاسدة ، وذلك أنه روى عنه أنه أمره بالإعادة فى الوقت وبعد الوقت . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى النهى ، هل يدل على فساد المنهى عنه أم ليس يدل على فساده ؟ وإنما يدل على تأثيم من فعله فقط إذا كان أصل الفعل الذى تعلق النهى به واجبا أو جائزا ، وقد تمسك القائلون بفساد صلاته بحديث رواه الشاميون ، منهم من يجعله عن ثوبان ، ومنهم من يجعله عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لايَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أنْ يُصَلِّى وَهُوَ حاقِنٌ جِدًّا » قال أبو عمر بن عبد البر : هو حديث ضعيف السند لاحجة فيه .

(المسئلة السادسة) اختلفوا فى رد سلام المصلى على من سلم عليه ، فرخصت فيه طائفة منهم سعيد بن المسيب والحسن بن أبى الحسن البصرى وقتادة . ومنع ذلك قوم بالقول وأجازوا الرد بالإشارة ، وهو مذهب مالك والشافعى ، ومنع آخرون رده بالقول والإشارة ، وهو مذهب النعمان ، وأجاز قوم الرد فى نفسه ، وقوم قالوا يرد إذا فرغ من الصلاة . والسبب فى اختلافهم : هل رد السلام من نوع التكلم فى الصلاة المنهى عنه أم لا ؟ فمن رأى أنه من نوع الكلام المنهى عنه ، وخصص الأمر برد السلام فى قوله تعالى ـ وإذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأحْسَنَ مِنْها ـ الآية بأحاديث النهى عن الكلام فى الصلاة قال : لايجوز الرد فى الصلاة ، ومن رأى أنه ليس داخلا فى الكلام المنهى عنه ، أو خصص أحاديث النهى بالأمر برد السلام أجازه فى الصلاة . قال أبو بكر بن المنذر ، ومن قال لايرد ولا يصير فقد خالف السنة ، فإنه قد أخبر حبيب أن النبى عليه الصلاة والسلام رد على الذين سلموا عليه وهو فى الصلاة باشارة .

الباب الثانى فى القضاء

والكلام فى هذا الباب على من يجب القضاء ، وفى صفة أنواع القضاء وفى شروطه ، فأما على من يجب القضاء ؟ فاتفق المسلمون على أنه يجب على الناسى والنائم ، واختلفوا فى العامد والمغمى عليه ، وإنما اتفق المسلمون على وجوب القضاء على الناسى والنائم لثبوت قوله عليه الصلاة والسلام وفعله : وأعنى بقوله عليه الصلاة والسلام « رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلاثٍ » فذكر النائم وقوله « إذَا نامَ أحَدُكُمْ عَنِ الصَّلاةِ أوْ نَسِيَها فلْيُصَلِّها إذَا ذَكَرَها » وما روى أنه نام عن الصلاة حتى خرج وقتها فقضاها . وأما تاركها عمدا حتى يخرج الوقت ، فإن الجمهور على أنه آثم ؛ وأن القضاء عليه واجب وذهب بعض أهل الظاهر إلى أنه لايقضى وأنه آثم ، وأحد من ذهب إلى ذلك أبو محمد بن حزم . وسبب اختلافهم اختلافهم فى شيئين : أحدهما فى جواز القياس فى الشرع . والثانى فى قياس العامد على الناسى إذا سلم جواز القياس . فمن رأى أنه إذا وجب القضاء على الناسى الذى قد عذره الشرع فى أشياء كثيرة ، فالمتعمد أحرى أن يجب عليه لأنه غير معذور أوجب القضاء عليه ، ومن رأى أن الناسى والعامد ضدان : والأضداد لايقاس بعضها على بعض إذ أحكامها مختلفة ، وإنما تقاس الأشباه ، لم يجز قياس العامد على الناسى ، والحق فى هذا أنه إذا جعل الوجوب من باب التغليظ كان القياس سائغا . وأما إن جعل من باب الرفق بالناسى والعذر له وأن لايفوته ذلك الخير ، فالعامد فى هذا ضد الناسى ، والقياس غير سائغ لأن الناسى معذور والعامد غير معذور ، والأصل أن القضاء لايجب بأمر الأداء ، وإنما يجب بأمر مجدد على ما قال المتكلمون ، لأن القاضى قد فاته أحد شروط التمكن من وقوع الفعل على صحته ، وهو الوقت إذ كان شرطا من شروط الصحة والتأخير عن الوقت فى قياس التقديم عليه ، لكن قد ورد الأثر بالناسى والنائم وتردد العامد بين أن يكون شبيها أو غير شبيه ، والله الموفق للحق . وأما المغمى عليه ، فإن قوما أسقطوا عنه القضاء فيما ذهب وقته ، وقوم أوجبوا عليه

القضاء . ومن هؤلاء من اشترط القضاء فى عدد معلوم ، وقالوا : يقضى فى الخمس فما دونها . والسبب فى اختلافهم تردده بين النائم والمجنون ، فمن شبهه بالنائم أوجب عليه القضاء ، ومن شبهه بالمجنون أسقط عنه الوجوب .
وأما صفة القضاء ، فإن القضاء نوعان : قضاء لجملة الصلاة ، وقضاء لبعضها . أما قضاء الجملة فالنظر فيه فى صفة القضاء وشروطه ووقته . فأما صفة القضاء فهى بعينها صفة الأداء إذا كانت الصلاتان فى صفة واحدة من الفرضية وأما إذا كانت فى أحوال مختلفة مثل أن يذكر صلاة حضرية فى سفر أو صلاة سفرية فى حضر ، فاختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : فقوم قالوا : إنما يقضى مثل الذى عليه ولم يراعوا الوقت الحاضر ، وهو مذهب مالك وأصحابه ، وقوم قالوا : إنما يقضى أبدا أربعا سفرية كانت المنسية أو حضرية ، فعلى رأى هؤلاء إن ذكر فى السفر حضرية صلاها حضرية ، وإن ذكر فى الحضر سفرية صلاها حضرية وهو مذهب الشافعى . وقال قوم : إنما يقضى أبدا فرض الحال التى هو فيها فيقضى الحضرية فى السفر سفرية ، والسفرية فى الحضر حضرية ، فمن شبه القضاء بالأداء راعى الحال الحاضرة وجعل الحكم لها قياسا على المريض يتذكر صلاة نسيها فى الصحة أو الصحيح يتذكر صلاة نسيها فى المرض : أعنى أن فرضه هو فرض الصلاة فى الحال الحاضرة ، ومن شبه القضاء بالديون أوجب للمقضية صفة المنسية . وأما من أوجب أن يقضى أبدا حضرية ، فراعى الصفة فى إحداهما والحال فى الأخرى ، أعنى أنه إذا ذكر الحضرية فى السفر راعى صفة المقضية ، وإذا ذكر السفرية فى الحضر راعى الحال ؛ وذلك اضطراب جار على غير قياس إلا أن يذهب مذهب الاحتياط ، وذلك يتصور فيمن يرى القصر رخصة .

(وأما شروط القضاء ووقته) فإن من شروطه الذى اختلفوا فيه الترتيب وذلك أنهم اختلفوا فى وجوب الترتيب فى قضاء المنسيات : أعنى بوجوب ترتيب المنسيات مع الصلاة الحاضرة الوقت ، وترتيب المنسيات بعضها مع بعض إذا كانت أكثر من صلاة واحدة ، فذهب مالك إلى أن الترتيب واجب فيها فى الخمس صلوات فما دونها ، وأنه يبدأ بالمنسية وإن فات وقت الحاضرة حتى أنه قال : إن ذكر المنسية وهو فى الحاضرة فسدت الحاضرة عليه ، ويمثل

ذلك قال أبو حنيفة والثورى إلا أنهم رأو الترتيب واجبا مع اتساع وقت الحاضرة ، واتفق هؤلاء على سقوط وجوب الترتيب مع النسيان . وقال الشافعى لايجب الترتيب ، وإن فعل ذلك إذا كان فى الوقت متسع فحسن يعنى فى وقت الحاضرة . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب واختلافهم فى تشبيه القضاء بالأداء . فأما الآثار فإنه ورد فى ذلك حديثان متعارضان : أحدهما ما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال« مَنْ نَسِيَ صَلاةً وَهُوَ مَعَ الإمام فى أُخْرَى فلْيُصَلِّ مَعَ الإمامِ ، فإذَا فَرَغَ مِنْ صَلاتِهِ فلْيُعِدِ الصَّلاةِ الَّتى نَسِيَ ثُمَّ لْيُعِدِ الصَّلاةَ الَّتى صلَّى مَعَ الإمامِ » وأصحابُ الشافعى يضعفون هذا الحديث ويصححون حديث ابن عباس أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « إذَا نَسِيَ أحَدُكُمْ صَلاةً فَذَكَرَها وَهَوَ فى صَلاةٍ مَكْتُوبَةٍ فلْيُتِمَّ الَّتى هُوَ فِيها ، فإذَا فَرَغَ مِنْها قَضَى الَّتى نَسِيَ » والحديث الصحيح فى هذا الباب هو ما تقدم من قوله عليه الصلاة والسلام « إذا نام أحدكم عن الصلاة أو نسيها » الحديث . وأما اختلافهم فى جهة تشبيه القضاء بالأداء فإن من رأى أن الترتيب فى الأداء إنما لزم من أجل أنّ أوقاتها المختصة بصلاة منها هى مرتبة فى نفسها إذ كان الزمان لايعقل إلا مرتبا لم يلحق بها القضاء ، لأنه ليس للقضاء وقت مخصوص ومن رأى أن الترتيب فى الصلوات المؤداة هو فى الفعل وإن كان الزمان واحداً مثل الجمع بين الصلاتين فى وقت إحداهما ، شبه القضاء بالأداء . وقد رأت المالكية أن توجب الترتيب للمقضية من جهة الوقت لامن جهة الفعل لقوله عليه الصلاة والسلام : « فليصلها إذا ذكرها » قالوا : فوقت المنسية وهو وقت الذكر ، ولذلك وجب أن تفسد عليه الصلاة التى هو فيها فى ذلك الوقت ، وهذا لا معنى له لأنه إن كان وقت الذكر وقتا للمنسية فهو بعينه أيضا وقت للحاضرة أو وقت للمنسيات إذا كانت أكثر من صلاة واحدة ، وإذا كان الوقت واحدا فلم يبق أن يكون الفساد الواقع فيها إلا من قبل الترتيب بينها كالترتيب الذى يوجد فى أجزاء الصلاة الواحدة فإنه ليس

إحدى الصلاتين أحق بالوقت من صاحبتها إذ كان وقتاً لكليهما إلا أن يقوم دليل الترتيب ، وليس ههنا عندى شىء يمكن أن يجعل أصلا فى هذا الباب لترتيب المنسيات إلا الجمع عند من سلمه ، فإن الصلوات المؤادة أو قاتها مختلفة والترتيب فى القضاء إنما يتصور فى الوقت الواحد بعينه للصلاتين معا ، فافهم هذا فإن فيه غموضا . وأظن مالكا رحمه الله إنما قاس ذلك على الجمع وإنما صار الجميع إلى استحسان الترتيب فى المنسيات إذا لم يخف فوات الحاضرة لصلاته عليه الصلاة والسلام الصلوات الخمس يوم الخندق مرتبة ، وقد احتج بهذا من أوجب القضاء على العامد . ولا معنى لهذا . فإن هذا منسوخ ، وأيضا فإنه كان تركا لعذر وأما التحديد فى الخمس فما دونها فليس له وجه إلا أن يقال : إنه إجماع . فهذا حكم القضاء الذى يكون فى فوات جملة الصلاة ، وأما القضاء الذى يكون فى فوات بعض الصلوات ، فمنه ما يكون سببه النسيان ، ومنه ما يكون سببه سبق الإمام للمأموم : أعنى أن يفوت المأموم بعض صلاة الإمام . فأما إذا فات المأموم بعض الصلاة . فإن فيه مسائل ثلاثا قواعد : إحداها متى تفوت الركعة والثانية هل إتيانه بما فاته بعد صلاة الإمام أداء أو قضاء . والثالثة متى يلزمه حكم صلاة الإمام ومتى لايلزمه ذلك . أما متى تفوته الركعة . فإن فى ذلك مسألتين : إحداهما إذا دخل والإمام قد أهوى إلى الركوع . والثانية إذا كان مع الإمام فى الصلاة . فسها أن يتبعه فى الركوع أو منعه ذلك ما وقع من زحام أو غيره .

(أما المسئلة الأولى) فإن فيها ثلاثة أقوال : أحدها وهو الذى عليه الجمهور أنه إذا أدرك الإمام قبل أن يرفع رأسه من الركوع وركع معه فهو مدرك للركعة وليس عليه قضاؤها . وهؤلاء اختلفوا : هل من شرط هذا الداخل أن يكبر تكبيرتين تكبيرة للإحرام وتكبيرة للركوع أو يجزيه تكبيرة الركوع ؟ . وإن كانت تجزيه فهل من شرطها أن ينوى بها تكبيرة الإحرام أم ليس ذلك من شرطها ؟ فقال بعضهم : بل تكبيرة واحدة تجزيه إذا نوى بها تكبيرة الافتتاح . وهو مذهب مالك والشافعى . والاختيار عندهم تكبيرتان . وقال قوم : لابد من تكبيرتين ، وقال قوم تجزى واحدة وإن لم ينو بها تكبيرة الافتتاح . والقول الثانى أنه إذا ركع الإمام فقد فاتته الركعة ، وأنه لايدركها مالم يدركه

قائما وهو منسوب إلى أبي هريرة . والقول الثالث أنه إذا انتهى إلى الصف الآخر وقد رفع الإمام رأسه ولم يرفع بعضهم ، فأدرك ذلك أنه يجزيه لأن بعضهم أئمة لبعض ، وبه قال الشعبي . وسبب هذا الاختلاف تردد اسم الركعة بين أن يدل على الفعل نفسه الذى هو الانحناء فقط ، أو على الانحناء والوقوف معا ، وذلك أنه قال عليه الصلاة والسلام: « من أدرك من الصلاة ركعة فقد أدرك الصلاة » قال ابن المنذر : ثبت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمن كان اسم الركعة ينطلق عنده على القيام والانحناء معا قال : إذا فاته قيام الإمام فقد فاتته الركعة ، ومن كان اسم الركعة ينطلق عنده على الانحناء نفسه جعل إدراك الانحناء إدراكا للركعة . والاشتراك الذى عرض لهذا الاسم إنما هو من قبل تردده بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى ، وذلك أن اسم الركعة ينطلق لغة على الانحناء، وينطلق شرعا على القيام والركوع والسجود فمن رأى أن اسم الركعة ينطلق فى قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً » على الركعة الشرعية ولم يذهب مذهب الآخذ ببعض ما تدل عليه الأسماء قال : لابد أن يدرك مع الإمام الثلاثة الأحوال أعنى : القيام . والانحناء ، والسجود . ويحتمل أن يكون من ذهب إلى اعتبار الانحناء فقط أن يكون اعتبر أكثر ما يدل عليه الاسم ههنا لأن من أدرك الانحناء فقد أدرك منها جزأين . ومن فاته الانحناء إنما أدرك منها جزءا واحدا فقط . فعلى هذا يكون الخلاف آيلا إلى اختلافهم فى الأخذ ببعض دلالة الأسماء أو بكلها . فالخلاف يتصور فيها من الوجهين جميعا . وأما من اعتبر ركوع من فى الصف من المأمومين فلأن الركعة من الصلاة قد تضاف إلى الإمام فقط . وقد تضاف إلى الإمام والمأمومين . فسبب الاختلاف هو الاحتمال فى هذه الإضافة : أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاةِ » وما عليه الجمهور أظهر . وأما اختلافهم فى : هل تجزيه تكبيرة واحدة أو تكبيرتان ؟ أعنى المأموم إذا دخل فى الصلاة والإمام راكع . فسببه هل من شرط تكبيرة الإحرام أن يأتى بها واقفا أم لا ؟ فمن رأى أن من شرطها الموضع الذى تفعل فيه تعلقا بالفعل أعنى فعله عليه الصلاة والسلام . وكان يرى أن التكبير كله فرض قال : لابد من تكبيرتين . ومن رأى أنه ليس من

شرطها الموضع تعلقا بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « وتحريمها التكبير » وكان عنده أن تكبيرة الإحرام هى فقط الفرض قال : يجزيه أن يأتى بها وحدها . وأما من أجاز أن يأتى بتكبيرة واحدة ولم ينوبها تكبيرة الإحرام ، فقيل يبنى على مذهب من يرى أن تكبيرة الإحرام ليست بفرض ، وقيل إنما يبنى على مذهب من يجوّز تأخير نية الصلاة عن تكبيرة الإحرام ، لأنه ليس معنى أن ينوى تكبيرة الإحرام إلا مقارنة النية للدخول فى الصلاة ، لأن تكبيرة الإحرام لها وصفان : النية المقارنة . والأولية : أعنى وقوعها فى أول الصلاة ، فمن اشترط الوصفين قال : لابد من النية المقارنة : ومن اكتفى بالصفة الواحدة اكتفى بتكبيرة واحدة ، وإن لم تقارنها النية .

(وأما المسئلة الثانية) وهى إذا سها عن اتباع الإمام فى الركوع حتى سجد الإمام ، فإن قوماً قالوا : إذا فاته إدراك الركوع معه ، فقد فاتته الركعة ووجب عليه قضاؤها ، وقوم قالوا : يعتد بالركعة إذا أمكنه أن يتم من الركوع قبل أن يقوم الإمام إلى الركعة الثانية ، وقوم قالوا : يتبعه ويعتد بالركعة ما لم يرفع الإمام رأسه من الانحناء فى الركعة الثانية . وهذا الاختلاف موجود لأصحاب مالك ، وفيه تفصيل واختلاف بينهم بين أن يكون عن نسيان أو أن يكون عن زحام ، وبين أن يكون فى جمعة أو فى غير جمعة ، وبين اعتبار أن يكون المأموم عرض له هذا فى الركعة الأولى أو فى الركعة الثانية ، وليس قصدنا تفصيل المذهب ولا تخريجه ، وإنما الغرض الإشارة إلى قواعد المسائل وأصولها ، فنقول : إن سبب الاختلاف فى هذه المسئلة هو : هل من شرط فعل المأموم أن يقارن فعل الإمام ، أو ليس من شرطه ذلك ؟ وهل هذا الشرط هو فى جميع أجزاء الركعة الثلاثة ؟ أعنى القيام والانحناء والسجود أم إنما هو شرط فى بعضها ؟ ومتى يكون إذا لم يقارن فعله فعل الإمام اختلافا عليه : أعنى أن يفعل هو فعلا والإمام فعلا ثانيا ، فمن رأى أنه شرط فى كل جزء من أجزاء الركعة الواحدة : أعنى أن يقارن فعل المأموم فعل الإمام ، وإلا كان اختلافا عليه ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « فلا تختلفوا عليه » قال : متى لم يدرك معه من الركوع ولو جزأ يسيرا لم يعتد بالركعة ، ومن اعتبره فى بعضها

قال : هو مدرك للركعة إذا أدرك فعل الركعة قبل أن يقوم إلى الركعة الثانية ، وليس ذلك اختلافا عليه ، فإذا قام إلى الركعة الثانية فإن اتبعه فقد اختلف عليه فى الركعة الأولى . وأما من قال إنه يتبعه ما لم ينحن فى الركعة الثانية ، فإنه رأى أنه ليس من شرط فعل المأموم أن يقارن بعضه بعض فعل الإمام ولا كله وإنما من شرطه أن يكون بعده فقط . وإنما اتفقوا على أنه إذا قام من الانحناء فى الركعة الثانية أنه لايعتد بتلك الركعة إن اتبعه فيها ، لأنه يكون فى حكم الأولى والإمام فى حكم الثانية ، وذلك غاية الاختلاف عليه .

(وأما المسئلة الثانية) من المسائل الثلاث الأول التى هى أصول هذا الباب وهى : هل إتيان المأموم بما فاته من الصلاة مع الإمام أداء أو قضاء ؟ فإن فى ذلك ثلاثة مذاهب ، قوم قالوا : إن ما يأتى به بعد سلام الإمام هو قضاء وإن ما أدرك ليس هو أول صلاته . وقوم قالوا : إن الذى يأتى به بعد سلام الإمام هو أداء ، وإن ما أدرك هو أول صلاته . وقوم فرقوا بين الأقوال والأفعال فقالوا : يقضى فى الأقوال يعنون فى القراءة ، ويبنى فى الأفعال يعنون الأداء . فمن أدرك ركعة من صلاة المغرب على المذهب الأول : أعنى مذهب القضاء قام إذا سلم الإمام إلى ركعتين يقرأ فيهما بأم القرآن وسورة من غير أن يجلس بينهما ، وعلى المذهب الثانى : أعنى على البناء قام إلى ركعة واحدة يقرأ فيها بأم القرآن وسورة ويجلس ، ثم يقوم إلى ركعة يقرأ فيها بأم القرآن فقط ، وعلى المذهب الثالث يقوم إلى ركعة فيقرأ فيها بأم القرآن وسورة ، ثم يجلس ثم يقوم إلى ركعة ثانية يقرأ فيها أيضا بأم القرآن وسورة ، وقد نسبت الأقاويل الثلاثة إلى المذهب ، والصحيح عن مالك أنه يقضى فى الأقوال ويبنى فى الأفعال لأنه لم يختلف قوله فى المغرب إنه إذا أدرك منها ركعة أنه يقوم إلى الركعة الثانية ثم يجلس ، ولا اختلاف فى قوله إنه يقضى بأم القرآن وسورة وسبب اختلافهم أنه ورد فى بعض روايات الحديث المشهور « فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا » والإتمام يقتضى أن يكون ماأدرك هو أول صلاته وفى بعض رواياته « فما أدركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا » والقضاء يوجب أن ما أدرك هو آخر صلاته ؛ فمن ذهب مذهب الإتمام قال : ما أدرك هو أول صلاته ؛ ومن ذهب مذهب القضاء قال : ما أدرك هو آخر صلاته ؛ ومن ذهب

مذهب الجمع جعل القضاء فى الأقوال والأداء فى الأفعال ، وهو ضعيف : أعنى أن يكون بعض الصلاة أداء وبعضها قضاء ، واتفاقهم على وجوب الترتيب فى أجزاء الصلاة ، وعلى أن موضع تكبيرة الإحرام هو افتتاح الصلاة ، ففيه دليل واضح على أن ما أدرك هو أول صلاته لكن تختلف نية المأموم والإمام فى الترتيب فتأمل هذا ، ويشبه أن يكون هذا هو أحد ما راعاه من قال : ما أدرك فهو آخر صلاته .

(وأما المسئلة الثالثة) من المسائل الأول ، وهى متى يلزم المأموم حكم صلاة الإمام فى الاتباع ؟ فإن فيها مسائل : إحداها متى يكون مدركا لصلاة الجمعة . والثانية : متى يكون مدركا معه لحكم سجود السهو : أعنى سهو الإمام . والثالثة : متى يلزم المسافر الداخل وراء إمام يتم الإتمام إذا أدرك من صلاة الإمام بعضها .

(فأما المسئلة الأولى) فإن قوما قالوا : إذا أدرك ركعة من الجمعة فقد أدرك الجمعة ، ويقضى ركعة ثانية ، وهو مذهب مالك والشافعى ، فإن أدرك أقل صلى ظهرا أربعا . وقوم قالوا : بل يقضى ركعتين أدرك منها ما أدرك ، وهو مذهب أبى حنيفة ، وسبب الخلاف فى هذا هو ما يظن من التعارض بين عموم قوله عليه الصلاة والسلام : « ماأدركتم فصلوا ومافاتكم فأتموا » وبين مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام : « من أدرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاةِ فَقَدْ أدْرَكَ الصَّلاةَ » فإنه من صار إلى عموم قوله عليه الصلاة والسلام « ومافاتكم فأتموا » أوجب أن يقضى ركعتين وإن أدرك منها أقل من ركعتين ومن كان المحذوف عنده فى قوله عليه الصلاة والسلام « فقد أدرك الصلاة » أى فقد أدرك حكم الصلاة وقال : دليل الخطاب يقتضى أن من أدرك أقل من ركعة فلم يدرك حكم الصلاة والمحذوف فى هذا القول محتمل ، فإنه يمكن أن يراد به فضل الصلاة ، ويمكن أن يراد به وقت الصلاة ، ويمكن أن يراد به حكم الصلاة ولعله ليس هذا المجاز فى أحدهما أظهر منه فى الثانى . فإن كان الأمر كذلك كان من باب المجمل الذى لا يقتضى حكما ، وكان الآخر بالعموم أولى ، وإن سلمنا أنه أظهر فى أحد هذه المحذوفات وهو مثلا الحكم على قول من يرى ذلك لم يكن هذا الظاهر

معارضا للعموم ، إلا من باب دليل الخطاب ، والعموم أقوى من دليل الخطاب عند الجميع ، ولا سيما الدليل المبنى على المحتمل أو الظاهر . وأما من يرى أن قوله عليه الصلاة والسلام « فقد أذرك الصلاة » أنه يتضمن جميع هذه المحذوفات فضعيف وغير معلوم من لغة العرب ، إلا أن يتقرر أن هناك اصطلاحا عرفيا أو شرعيا .

وأما مسئلة اتباع المأموم للإمام فى السجود : أعنى فى سجود السهو فإن قوما اعتبروا فى ذلك الركعة : أعنى أن يدرك من الصلاة معه ركعة ، وقوم لم يعتبروا ذلك ، فمن لم يعتبر ذلك فصيرا إلى عموم قوله عليه الصلاة والسلام « إنما جعل الإمام ليؤتم به » ومن اعتبر ذلك فصيرا إلى مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام « فقد أدرك الصلاة » ولذلك اختلفوا فى المسئلة الثالثة فقال قوم : إن المسافر إذا أدرك من صلاة الإمام الحاضر أقل من ركعة لم يتم ، وإذا أدرك ركعة لزمه الإتمام ، فهذا حكم القضاء الذى يكون لبعض الصلاة من قبل سبق الإمام له . وأما حكم القضاء لبعض الصلاة الذى يكون للإمام والمنفرد من قبل النسيان ، فإنهم اتفقوا على أن ما كان منها ركنا فهو يقضى : أعنى فريضة ، وأنه ليس يجزى منه إلا الإتيان به ، وفيه مسائل اختلفوا فيها ، بعضهم أوجب فيها القضاء وبعضهم أوجب فيها الإعادة ، مثل من نسى أربع سجدات من أربع ركعات سجدة من كل ركعة ، فإن قوما قالوا : يصلح الرابعة بأن يسجد لها ، ويبطل ما قبلها من الركعات ثم يأتى بها ، وهو قول مالك . وقوم قالوا : تبطل الصلاة بأسرها ويلزمه الإعادة ، وهى إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل . وقوم قالوا يأتى بأربع سجدات متوالية وتكمل بها صلاته ، وبه قال أبو حنيفة والثورى والأوزاعى . وقوم قالوا : يصلح الرابعة ويعتد بسجدتين ، وهو مذهب الشافعى . وسبب الخلاف فى هذا مراعاة الترتيب ، فمن راعاه فى الركعات والسجدات أبطل الصلاة ، ومن راعاه فى السجدات أبطل الركعات ما عدا الأخيرة قياسا على قضاء ما فات المأموم من صلاة الإمام ، ومن لم يراع الترتيب أجاز سجودها معا فى ركعة واحدة ، لاسيما إذا اعتقد أن الترتيب ليس هو واجبا فى الفعل المكرر فى كل ركعة : أعنى السجود ، وذلك أن كل ركعة تشتمل على قيام وانحناء وسجود ، والسجود مكرر ، فزعم أصحاب أبى حنيفة

أن السجود لما كان مكررا لم يجب أن يراعى فيه التكرير فى الترتيب ، ومن هذا الجنس اختلاف أصحاب مالك فيمن نسى قراءة أم القرآن من الركعة الأولى فقيل لايعتد بالركعة ويقضيها ، وقيل يعيد الصلاة ، وقيل يسجد للسهو وصلاته تامة ، وفروع هذا الباب كثيرة ، وكلها غير منطرق به ، وليس قصدنا ههنا إلا ما يجرى مجرى الأصول .

الباب الثالث من الجملة الرابعة فى سجود السهو

والسجود المنقول فى الشريعة فى أحد موضعين إما عند الزيادة أو النقصان اللذين يقعان فى أفعال الصلاة وأقوالها من قبل النسيان لامن قبل العمد . وأما عند الشك فى أفعال الصلاة ، فأما السجود الذى يكون من قبل النسيان لامن قبل الشك فالكلام فيه ينحصر فى ستة فصول : الفصل الأول : فى معرفة حكم السجود . الثانى : فى معرفة مواضعه من الصلاة . الثالث : فى معرفة الجنس من الأفعال والأفعال التى يسجد لها . الرابع : فى صفة سجود السهو . الخامس : فى معرفة من يجب عليه سجود السهو . السادس : بماذا ينبه المأموم الإمام الساهى على سهوه .

الفصل الأول

اختلفوا فى سجود السهو هل هو فرض أو سنة ، فذهب الشافعى إلى أنه سنة ، وذهب أبوحنيفة إلى أنه فرض لكن من شروط صحة الصلاة . وفرق مالك بين السجود للسهو فى الأفعال وبين السجود للسهو فى الأقوال وبين الزيادة والنقصان فقال : سجود السهو الذى يكون للأفعال الناقصة واجب ، وهو عنده من شروط صحة الصلاة ، هذا فى المشهور . وعنه أن سجود السهو للنقصان واجب وسجود الزيادة مندوب والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى حمل أفعاله عليه الصلاة والسلام فى ذلك على الوجوب أو على الندب فأما أبو حنيفة فحمل أفعاله عليه الصلاة والسلام فى السجود على الوجوب إذ كان هو الأصل عندهم إذ جاء بيانا لواجب كما قال عليه الصلاة والسلام : «صلوا كما رأيتمونى أصلى» وأما الشافعى فحمل أفعاله فى ذلك على الندب وأخرجها عن الأصل بالقياس ، وذلك أنه لما كان

السجود عند الجمهور ليس ينوب عن فرض وإنما ينوب عن ندب رأى أن البدل عما ليس بواجب ليس هو بواجب . وأما مالك فتأكدت عنده الأفعال أكثر من الأقوال ، لكونها من صلب الصلاة أكثر من الأقوال ، أعنى أن الفروض التى هى أفعال هى أكثر من فروض الأقوال ، فكأنه رأى أن الأفعال آكد من الأقوال ، وإن كان ليس ينوب سجود السهو إلا عما كان منها ليس بفرض ، وتفريقه أيضا بين سجود النقصان والزيادة على الرواية الثانية ليكون سجود النقصان شرع بدلا مما سقط من أجزاء الصلاة وسجود الزيادة كأنه استغفار لا بدل .

الفصل الثانى

اختلفوا فى مواضع سجود السهو على خمسة أقوال : فذهبت الشافعية إلى أن سجود السهو موضعه أبدا قبل السلام ، وذهبت الحنفية إلى أن موضعه أبدا بعد السلام . وفرقت المالكية فقالت : إن كان السجود لنقصان كان قبل السلام وإن كان لزيادة كان بعد السلام . وقال أحمد بن حنبل : يسجد قبل السلام فى المواضع التى سجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل السلام ، ويسجد بعد السلام فى المواضع التى سجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السلام ، فما كان من سجود فى غير تلك المواضع يسجد له أبدا قبل السلام . وقال أهل الظاهر : لا يسجد للسهو إلا فى المواضع الخمسة التى سجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط ، وغير ذلك إن كان فرضا أتى به ، وإن كان ندبا فليس عليه شىء والسبب فى اختلافهم أنه عليه الصلاة والسلام ثبت عنه أنه سجد قبل السلام وسجد بعد السلام . وذلك أنه ثبت من حديث ابن بحينة أنه قال « صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ثم قام فلم يجلس فقام الناس معه ، فلما قضى صلاته سجد سجدتين وهو جالس » وثبت أيضا أنه سجد بعد السلام فى حديث ذى اليدين المتقدم إذ سلم من اثنتين ، فذهب الذين جوزوا القياس فى سجود السهو : أعنى الذين رأوا تعدية الحكم فى المواضع التى سجد فيها عليه الصلاة والسلام إلى أشباهها فى هذه الآثار الصحيحة ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب الترجيح . والثانى مذهب الجمع . والثالث الجمع بين الجمع والترجيح . فمن

رجح حديث ابن بحينة قال : « السجود قبل السلام » واحتج لذلك بحديث أبى سعيد الخدرى الثابت أنه عليه الصلاة والسلام قال « إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِى صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى أَثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا فَلْيُصَلِّ رَكْعَةً وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ التَّسْلِيمِ ، فَإِنْ كَانَتِ الرَّكْعَةُ الَّتِى صَلَّاهَا خَامِسَةً شَفَعَهَا بِهَاتَيْنِ السَّجْدَتَيْنِ ، وَإِنْ كَانَتْ رَابِعَةً فَالسَّجْدَتَانِ تَرْغِيمٌ لِلشَّيْطَانِ » قالوا : ففيه السجود للزيادة قبل السلام لأنها ممكنة الوقوع خامسة ، واحتجوا لذلك أيضا بما روى عن ابن شهاب أنه قال : « كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم السجود قبل السلام » وأما من رجح حديث ذى اليدين فقال : السجود بعد السلام ، واحتجوا الترجيح هذا الحديث بأن حديث ابن بحينة قد عارضه حديث المغيرة ابن شعبة « أنه عليه الصلاة والسلام قام من اثنتين ولم يجلس ثم سجد بعد السلام » قال أبو عمر : ليس مثله فى النقل فيعارض به ، واحتجوا أيضا لذلك بحديث ابن مسعود الثابت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى خمسا ساهيا وسجد لسهوه بعد السلام » . وأما من ذهب مذهب الجمع فإنهم قالوا : إن هذه الأحاديث لا تتناقض ، وذلك أن السجود فيها بعد السلام إنما هو فى الزيادة والسجود قبل السلام فى النقصان ، فوجب أن يكون حكم السجود فى سائر المواضع كما هو فى هذا الموضع ، قالوا : وهو أولى من حمل الأحاديث على التعارض . وأما من ذهب مذهب الجمع والترجيح فقال : يسجد فى المواضع التى سجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم على النحو الذى سجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن ذلك هو حكم تلك المواضع . وأما المواضع التى لم يسجد فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فالحكم فيها السجود قبل السلام فكأنه قاس على المواضع التى سجد فيها عليه الصلاة والسلام قبل السلام ، ولم يقس على المواضع التى سجد فيها بعد السلام ، وأبقى سجود المواضع التى سجد فيها على ما سجد فيها ، فمن جهة أنه أبقى حكم هذه المواضع على ما وردت عليه وجعلها متغايرة الأحكام هو ضرب من الجمع ورفع للتعارض بين مفهومها ومن جهة أنه عدى مفهوم بعضها دون بعض ، وألحق به المسكوت عنه فذلك

ضرب من الترجيح : أعنى أنه قال على السجود الذى قبل السلام ولم يقس على الذى بعده . وأما من لم يفهم من هذه الأفعال حكما خارجا عنها وقصر حكمها على أنفسها وهم أهل الظاهر فاقتصروا بالسجود على هذه المواضع فقط . وأما أحمد بن حنبل ، فجاء نظره مختلطا من نظر أهل الظاهر ونظر أهل القياس ، وذلك أنه اقتصر بالسجود كما قلنا بعد السلام على المواضع التى ورد فيها الأثر ولم يعده ، وعدى السجود الذى ورد فى المواضع التى قبل السلام ، ولكل واحد من هؤلاء أدلة يرجح بها مذهبه من جهة القياس : أعنى لأصحاب القياس وليس قصدنا فى هذا الكتاب فى الأكثر ذكر الخلاف الذى يوجبه القياس كما ليس قصدنا ذكر المسائل المسكوت عنها فى الشرع إلا فى الأقل ، وذلك إما من حيث هى مشهورة وأصل لغيرها ، وإما من حيث هى كثيرة الوقوع . والمواضع الخمسة التى سها فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم : أحدها أنه قام من اثنتين على ماجاء فى حديث ابن بحينة . والثانى أنه سلم من اثنتين على ما جاء فى حديث ذى اليدين . والثالث أنه صلى خمسا على ما فى خديث ابن عمر ، خرّجه مسلم والبخارى . والرابع أنه سلم من ثلاث على ما فى حديث عمران بن الحصين . والخامس السجود عن الشك على ما جاء فى حديث أبى سعيد الخدرى ، وسيأتى بعد . واختلفوا لماذا يجب سجود السهو ؟ فقيل يجب للزيادة والنقصان ، وهو الأشهر ؛ وقيل للسهو نفسه ، وبه قال أهل الظاهر والشافعى .

الفصل الثالث

وأما الأقوال والأفعال التى يسجد لها فإن القائلين بسجود السهو لكل نقصان أو زيادة وقعت فى الصلاة على طريق السهو اتفقوا على أن السجود يكون عن سنن الصلاة دون الفرائض ودون الرغائب . فالرغائب لاشىء عندهم فيها : أعنى إذا سها عنها فى الصلاة ما لم يكن أكثر من رغيبة واحدة ، مثل ما يرى مالك أنه لايجب سجود من نسيان تكبيرة واحدة ، ويجب من أكثر من واحدة . وأما الفرائض فلا يجزئ عنها إلا الإتيان بها وجبرها إذا كان السهو عنها مما لايوجب إعادة الصلاة بأسرها على ما تقدم فيما يوجب الإعادة

وما يوجب القضاء ، أعنى على من ترك بعض أركان الصلاة [١] ، وأما سجود السهو للزيادة فإنه يقع عند الزيادة فى الفرائض والسنن جميعا ، فهذه الجملة لا اختلاف بينهم فيها ، وإنما يختلفون من قبل اختلافهم فيما هو منها فرض أو ليس بفرض ، وفيما هو منها سنة أو ليس بسنة ، وفيما هو منها سنة أو رغيبة ؛ مثال ذلك أن عند مالك ليس يسجد لترك القنوت لأنه عنده مستحب ، ويسجد له عند الشافعى لأنه عنده سنة ، وليس يخفى عليك هذا مما تقدم القول فيه من اختلافهم بين ماهو سنة أو فريضة أو رغيبة ، وعند مالك وأصحابه سجود السهو للزيادة اليسيرة فى الصلاة وإن كانت من غير جنس الصلاة ، وينبغى أن تعلم أن السنة والرغيبة هى عندهم من باب الندب ، وإنما تختلفان عندهم بالأقل والأكثر : أعنى فى تأكيد الأمر بها ، وذلك راجع إلى قرائن أحوال تلك العبادة ، ولذلك يكثر اختلافهم فى هذا الجنس كثيرا ، حتى إن بعضهم يرى أن فى بعض السنن ما إذا تركت عمدا إن كانت فعلا ، أو فعلت عمدا إن كانت تركا أن حكمها حكم الواجب : أعنى فى تعلق الإثم بها ، وهذا موجود كثيرا لأصحاب مالك ، وكذلك تجدهم قد اتفقوا ما خلا أهل الظاهر على أن تارك السنن المتكررة بالجملة آثم ، مثل ما لو ترك إنسان الوتر أو ركعتى الفجر دائما لكان مفسقا آثما ، فكأن العبادات بحسب هذا النظر مثلها ما هى فرض بعينها وجنسها مثل الصلوات الخمس . ومنها ماهى سنة بعينها فرض بجنسها مثل الوتر وركعتى الفجر وما أشبه ذلك من السنن . وكذلك قد تكون عند بعضهم الرغائب رغائب بعينها سنن بجنسها مثل ما حكيناه عن مالك من إيجاب السجود لأكثر من تكبيرة واحدة : أعنى للسهو عنها ، ولا تكون فيما أحسب عند هؤلاء سنة بعينها وجنسها . وأما أهل الظاهر فالسنن عندهم هى سنن بعينها لقوله عليه الصلاة والسلام للأعرابى الذى سأله عن فروض الإسلام « أفْلَحَ إنْ صَدَقَ ، دخلَ الجَنَّةَ إنْ صَدَقَ » وذلك بعد أن قال له : والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه : يعنى الفرائض ، وقد تقدم هذا الحديث . واتفقوا من هذا الباب على سجود السهو لترك الجلسة الوسطى واختلفوا فيها

---

(١) هكذا هذه العبارة بالأصول ، وفيها من الغموض مالايخفى تأمل اه .

هل هى فرض أوسنة ، وكذلك اختلفوا هل يرجع الإمام إذا سبح به إليها أو ليس يرجع ؟ وإن رجع فمتى يرجع ؟ قال الجمهور : يرجع ما لم يستو قائما وقال قوم : يرجع ما لم يعقد الركعة الثالثة . وقال قوم : لا يرجع إن فارق الأرض قيد شبر ، وإذا رجع عند الذين لا يرون رجوعه ، فالجمهور على أن صلاته جائزة . وقال قوم : تبطل صلاته .

الفصل الرابع

وأما صفة سجود السهو فإنهم اختلفوا فى ذلك : فرأى مالك أن حكم سجدتى السهو إذا كانت بعد السلام أن يتشهد فيها ويسلم منها ، وبه قال أبو حنيفة لأن السجود كله عنده بعد السلام ، وإذا كانت قبل السلام أن يتشهد لها فقط ، وأن السلام من الصلاة هو سلام منها ، وبه قال الشافعى إذا كان السجود كله عنده قبل السلام ، وقد روى عن مالك أنه لا يتشهد للتى قبل السلام ، وبه قال جماعة . قال أبو عمر : أما السلام من التى بعد السلام فثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم . وأما التشهد فلا أحفظه من وجه ثابت . وسبب هذا الاختلاف هو اختلافهم فى تصحيح ما ورد من ذلك فى حديث ابن مسعود أعنى من أنه عليه الصلاة والسلام « تشهد ثم سلم » وتشبيه سجدتى السهو بالسجدتين الأخيرتين من الصلاة ، فمن شبهها بها لم يوجب لها التشهد ، وبخاصة إذا كانت فى نفس الصلاة . وقال أبو بكر بن المنذر : اختلف العلماء فى هذه المسألة على ستة أقوال : فقالت طائفة : لا تشهد فيها ولا تسليم ، وبه قال أنس بن مالك والحسن وعطاء . وقال قوم : مقابل هذا وهو أنّ فيها تشهدا وتسليما . وقال قوم : فيها تشهد فقط دون تسليم ، وبه قال الحكم وحماد والنخعى . وقال قوم : مقابل هذا وهو أن فيها تسليما وليس فيها تشهد ، وهو قول ابن سيرين . والقول الخامس إن شاء تشهد وسلم ، وإن شاء لم يفعل ، وروى ذلك عن عطاء . والسادس قول أحمد بن حنبل إنه إن سجد بعد السلام تشهد وإن سجد قبل السلام لم يتشهد ، وهو الذى حكيناه نحن عن مالك . قال أبو بكر قد ثبت « أنه صلى الله عليه وسلم كبر فيها أربع تكبيرات وأنه سلم » وفى ثبوت تشهده فيها نظر .

الفصل الخامس

اتفقوا على أن سجود السهو من سنة المنفرد والإمام . واختلفوا فى المأموم يسهو وراء الإمام هل عليه سجود أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى أن الإمام يحمل عنه السهو ، وشذ مكحول فألزمه السجود فى خاصة نفسه . وسبب اختلافهم اختلافهم فيما يحمل الإمام من الأركان عن المأموم وما لا يحمله ، واتفقوا على أن الإمام إذا سها أن المأموم يتبعه فى سجود السهو وإن لم يتبعه فى سهوه . واختلفوا متى يسجد المأموم إذا فاته مع الإمام بعض الصلاة وعلى الإمام سجود سهو ، فقال قوم : يسجد مع الإمام ثم يقوم لقضاء ما عليه ، وسواء كان سجوده قبل السلام أو بعده ، وبه قال عطاء والحسن والنخعى والشعبى وأحمد وأبو ثور وأصحاب الرأى . وقال قوم : يقضى ثم يسجد ، وبه قال ابن سيرين وإسحاق . وقال قوم : إذا سجد قبل التسليم سجدهما معه ، وإن سجد بعد التسليم سجدهما بعد أن يقضى ، وبه قال مالك والليث والأوزاعى . وقال قوم : يسجدهما مع الإمام ثم يسجدهما ثانية بعد القضاء ، وبه قال الشافعى . وسبب اختلافهم أىّ أولى وأخلق أن يتبعه فى السجود مصاحبا له أو فى آخر صلاته ، فكأنهم اتفقوا على أن الاتباع واجب لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما جعل الإمام ليؤتم به » واختلفوا هل موضعها للمأموم هو موضع السجود أعنى فى آخر الصلاة ؟ أو موضعها هو وقت سجود الإمام ؟ فمن آثر مقارنة فعله لفعل الإمام على موضع السجود ورأى ذلك شرطا فى الاتباع ، أعنى أن يكون فعلهما واحدا حقا قال : يسجد مع الإمام وإن لم يأت بها فى موضع السجود ، ومن آثر موضع السجود قال : يؤخرها إلى آخر الصلاة ، ومن أوجب عليه الأمرين أوجب عليه السجود مرتين وهو ضعيف .

الفصل السادس

واتفقوا على أن السنة لمن سها فى صلاته أن يسبح له ، وذلك للرجل لما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « مالى أَرَاكُمْ أَكْثَرْتُمْ مِنَ التَّصْفِيقِ مَنْ نَابَهُ شَىْءٌ فى صَلَاتِهِ فَلْيُسَبِّحْ فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ الْتُفِتَ إِلَيْهِ ،

وإِنَّمَا التَّصْفِيقُ للنِّساءِ » واختلفوا فى النساء فقال مالك وجماعة : إن التسبيح للرجال والنساء . وقال الشافعى وجماعة : للرجال التسبيح وللنساء التصفيق . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام « وإنما التصفيق للنساء » فمن ذهب إلى أن معنى ذلك أن التصفيق هو حكم النساء فى السهو وهو الظاهر قال : النساء يصفقن ولا يسبحن ، ومن فهم من ذلك الذم للتصفيق قال : الرجال والنساء فى التسبيح سواء ؛ وفيه ضعف لأنه خروج عن الظاهر بغير دليل ، إلا أن تقاس المرأة فى ذلك على الرجل ؛ والمرأة كثيرا ما يخالف حكمها فى الصلاة حكم الرجل . ولذلك يضعف القياس .

وأما سجود السهو الذى هو لموضع الشك فإن الفقهاء اختلفوا فيمن شك فى صلاته فلم يدركم صلى أواحدة أو اثنتين أو ثلاثا أو أربعا على ثلاثة مذاهب ؛ فقال قوم : يبنى على اليقين وهو الأقل ولا يجزيه التحرى ويسجد سجدتى السهو . وهو قول مالك والشافعى وداود . وقال أبو حنيفة : إن كان أول أمره فسدت صلاته ، وإن تكرر ذلك منه تحرى وعمل على غلبة الظن ثم يسجد سجدتين بعد السلام . وقالت طائفة : إنه ليس عليه إذا شك لارجوع إلى اليقين ولاتحرّ ، وإنما عليه السجود فقط إذا شك . والسبب فى اختلافهم تعارض ظواهر الآثار الواردة فى هذا الباب . وذلك أن فى هذا الباب ثلاثة آثار : أحدها حديث البناء على اليقين ، وهو حديث أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فى صَلاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى أثَلاثا أمْ أرْبَعا فلْيَطْرَحِ الشَّكَّ ولْيَبْنِ عَلى ما اسْتَيْقَنَ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أنْ يُسَلِّمَ ، فإنْ كانَ صَلَّى خَمْسا شَفَعْنَ لَهُ صَلاتَهُ ، وإنْ كانَ صَلَّى إِتْمَاما لأرْبَعٍ كانَتا تَرْغِيما لِلشَّيْطانِ » خرجه مسلم . والثانى حديث ابن مسعود أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « إِذَا سَهَا أَحَدُكُمْ فى صَلاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ ولْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ » وفى رواية أخرى عنه « فلْيَنْظُرْ أَحْرَى ذلكَ إلى الصَّوابِ ثُمَّ لِيُسَلِّمْ ثُمَّ ليَسْجُدْ سَجْدَتَىِ السَّهْوِ ويَتَشَهَّدْ ويُسَلِّمْ » والثالث

حديث أبى هريرة خرجه مالك والبخارى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إنَّ أحَدَكُمْ إذَا قامَ يُصَلِّى جاءَهُ الشَّيْطانُ فلبَّسَ عليْهِ حتَّى لايَدْرِى كَمْ صَلَّى ، فإذَا وَجَدَ ذلكَ أحَدُكُمْ فلْيَسْجُدْ سجْدَتَيْن وَهُوَ جالِسٌ » وفى هذا المعنى أيضا حديث عبد الله بن جعفر ، خرجه أبو داود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « مَنْ شَكَّ فى صَلاتِه فلْيسْجُدْ سجْدَتَيْنِ بَعْدَها وَيُسَلِّمْ » فذهب الناس فى هذه الأحاديث مذهب الجمع ومذهب الترجيح ، والذين ذهبوا مذهب الترجيح منهم من لم يلتفت إلى المعارض ، ومنهم من رام تأويل المعارض وصرفه إلى الذى رجح ، ومنهم من جمع الأمرين ، أعنى جمع بعضها ورجح بعضها ، وأول غير المرجح إلى معنى المرجح ، ومنهم من جمع بين بعضها وأسقط حكم البعض . فأما من ذهب مذهب الجمع فى بعض والترجيح فى بعض مع تأويل غير المرجح وصرفه إلى المرجح ، فمالك بن أنس فإنه حمل حديث أبى سعيد الخدرى على الذى لم يستنكحه الشك ، وحمل حديث أبى هريرة على الذى يغلب عليه الشك ويستنكحه ، وذلك من باب الجمع ، وتأول حديث ابن مسعود على أن المراد بالتحرى هنالك هو الرجوع إلى اليقين ، فأثبت على مذهبه الأحاديث كلها . وأما من ذهب مذهب الجمع بين بعضها وإسقاط البعض وهو الترجيح من غير تأويل المرجح عليه فأبو حنيفة ، فإنه قال : إن حديث أبى سعيد إنما هو حكم من لم يكن عنده ظن غالب يعمل عليه ، وحديث ابن مسعود على الذى عنده ظن غالب ، وأسقط حكم حديث أبى هريرة وذلك أنه قال : ما فى حديث أبى سعيد وابن مسعود زيادة ، والزيادة يجب قبولها والأخذ بها ، وهذا أيضا كأنه ضرب من الجمع . وأما الذى رجح بعضها وأسقط حكم البعض فالذين قالوا إنما عليه السجود فقط ، وذلك أن هؤلاء رجحوا حديث أبى هريرة وأسقطوا حديث أبى سعيد وابن مسعود ، ولذلك كان أضعف الأقوال ، فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا القسم من قسمى كتاب الصلاة وهو القول فى الصلاة المفروضة ، فلنصر بعد إلى القول فى القسم الثانى من الصلاة الشرعية ، وهى الصلوات التى ليست فروض عين .

كتاب الصلاة الثانى

ولأن الصلاة التى ليست بمفروضة على الأعيان منها ما هى سنة ، ومنها ما هى نفل ، ومنها ما هى فرض على الكفاية ، وكانت هذه الأحكام منها ما هو متفق عليه ، ومنها ماهو مختلف فيه ، رأينا أن نفرد القول فى واحدة واحدة من هذه الصلوات ، وهى بالجملة عشر : ركعتا الفجر والوتر والنفل وركعتا دخول المسجد والقيام فى رمضان والكسوف والاستسقاء والعيدان وسجود القرآن ، فانه صلاة مَّا يشتمل هذا الكتاب على عشرة أبواب ، والصلاة على الميت نذكرها على حدة فى باب أحكام الميت على ماجرت به عادة الفقهاء ، وهو الذى يترجمونه بكتاب الجنائز .

الباب الأول القول فى الوتر

واختلفوا فى الوتر فى خمسة مواضع : منها فى حكمه ، ومنها فى صفته ، ومنها فى وقته ، ومنها فى القنوت فيه ، ومنها فى صلاته على الراحلة . أما حكمه فقد تقدم القول فيه عند بيان عدد الصلوات المفروضة . وأما صفته فإن مالكا رحمه الله استحب أن يوتر بثلاث يفصل بينها بسلام . وقال أبو حنيفة : الوتر ثلاث ركعات من غير أن يفصل بينها بسلام . وقال الشافعى : الوتر ركعة واحدة . ولكل قول من هذه الأقاويل سلف من الصحابة والتابعين . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وذلك أنه ثبت عنه عليه الصلاة والسلام من حديث عائشة «أنه كان يصلى من الليل إحدى عشرة ركعة يوتر منها بواحدة » وثبت عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « صَلاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى فإذَا رأيْتَ أنَّ الصُّبْحَ يُدْرِكُكَ فأوْتِرْ بِواحِدَةٍ » وخرج مسلم عن عائشة « أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلى ثلاث عشرة ركعة ويوتر من ذلك بخمس لايجلس فى شىء إلا فى آخرها » وخرج أبوداود عن أبى أيوب الأنصارى أنه عليه الصلاة والسلام قال « الوِتْرُ حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فَمَنْ أحَبَّ أنْ يُوتِرَ بِخَمْسٍ فلْيَفْعَلْ وَمَنْ أحَبَّ أنْ يُوتِرَ بِثَلاثٍ فَلْيَفْعَلْ ، وَمَنْ أحَبَّ أنْ يُوتِرَ

بِواحِدَةٍ فَلْيَفْعَلْ » وخرج أبوداود « أنه كان يوتر بسبع وتسع وخمس »
وخرج عن عبد الله بن قيس قال « قلت لعائشة بكم كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يوتر؟ قالت: كان يوتر بأربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث
وعشر وثلاث ، ولم يكن يوتر بأنقص من سبع ولا بأكثر من ثلاث عشرة »
وحديث ابن عمر عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « المَغْرِبُ وِتْرُ
صَلاةِ النَّهارِ » فذهب العلماء فى هذه الأحاديث مذهب الترجيح . فمن ذهب
إلى أن الوتر ركعة واحدة فمصيرا إلى قوله عليه الصلاة والسلام « فإذا
خَشِيتَ الصُّبْحَ فأَوْتِرْ بِواحِدَةٍ » وإلى حديث عائشة « أنه كان يوتر بواحدة »
ومن ذهب إلى أن الوتر ثلاث من غير أن يفصل بينها وقصر حكم الوتر على
الثلاث فقط ، فليس يصح له أن يحتج بشىء مما فى هذا الباب ؛ لأنها كلها
تقتضى التخيير ما عدا حديث ابن عمر أنه قال عليه الصلاة والسلام « المغرب
وتر صلاة النهار » فإن لأبى حنيفة أن يقول : إنه إذا شبه شىء بشىء وجعل
حكمهما واحدا كان المشبه به أحرى أن يكون بتلك الصفة ، ولما شبهت
المغرب بوتر صلاة النهار وكانت ثلاثا وجب أن يكون وتر صلاة الليل ثلاثا .
وأما مالك فإنه تمسك فى هذا الباب بأنه عليه الصلاة والسلام لم يوتر قط إلا
فى أثر شفع ، فرأى أن ذلك من سنة الوتر ، وأن أقل ذلك ركعتان ، فالوتر
عنده على الحقيقة إما أن يكون ركعة واحدة . ولكن من شرطها أن يتقدمها
شفع ، وإما أن يرى أن الوتر المأمور به هو يشتمل على شفع ووتر .
فإنه إذا زيد على الشفع وتر صار الكل وترا ، ويشهد لهذا المذهب حديث
عبد الله بن قيس المتقدم ، فإنه سمى الوتر فيه العدد المركب من شفع ووتر
ويشهد لاعتقاده أن الوتر هو الركعة الواحدة أنه كان يقول : كيف يوتر
بواحدة ليس قبلها شىء ، وأى شىء يوتر له ؟ وقد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم « تُوتِرُ لَهُ ما قَدْ صَلَّى » فإن ظاهر هذا القول أنه كان يرى
أن الوتر الشرعى هو العدد الوتر بنفسه : أعنى الغير مركب من الشفع والوتر
وذلك أن هذا هو وتر لغيره ، وهذا التأويل عليه أولى . والحق فى هذا أن
ظاهر هذه الأحاديث يقتضى التخيير فى صفة الوتر من الواحدة إلى التسع على

ما روى ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . والنظر إنما هو فى هل من شرط الوتر أن يتقدمه شفع منفصل أم ليس ذلك من شرطه ، فيشبه أن يقال ذلك من شرطه ، لأنه هكذا كان وتر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويشبه أن يقال ليس ذلك من شرطه لأن مسلما قد خرّج « أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا انتهى إلى الوتر أيقظ عائشة فأوترت » وظاهره أنها كانت توتر دون أن تقدّم على وترها شفعا ، وأيضا فإنه قد خرج من طريق عائشة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر بتسع ركعات يجلس فى الثامنة والتاسعة ولا يسلم إلا فى التاسعة ثم يصلى ركعتين وهو جالس فتلك إحدى عشرة ركعة ، فلما أسنّ وأخذ اللحم أوتر بسبع ركعات لم يجلس إلا فى السادسة والسابعة ولم يسلم إلا فى السابعة ، ثم يصلى ركعتين وهو جالس فتلك تسع ركعات » وهذا الحديث الوتر فيه متقدم على الشفع ، ففيه حجة على أنه ليس من شرط الوتر أن يتقدمه شفع ، وأن الوتر ينطلق على الثلاث ومن الحجة فى ذلك ما روى أبو داود عن أبىّ بن كعب قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بسبح اسم ربك الأعلى ، وقل يا أيها الكافرون ، وقل هو الله أحد » وعن عائشة مثله « وقالت فى الثالثة بقل هو الله أحد والمعوذتين » . وأما وقته فإن العلماء اتفقوا على أن وقته من بعد صلاة العشاء إلى طلوع الفجر لورود ذلك من طرق شتى عنه عليه الصلاة والسلام ، ومن أثبت ما فى ذلك ما خرّجه مسلم عن أبى نضرة العوفى أن أبا سعيد أخبرهم أنهم سألوا النبى صلى الله عليه وسلم عن الوتر فقال « الوِتْرُ قَبْلَ الصُّبْحِ » واختلفوا فى جواز صلاته بعد الفجر ، فقوم منعوا ذلك وقوم أجازوه مالم يصل الصبح ، وبالقول الأول قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبى حنيفة وسفيان الثورى ، وبالثانى قال الشافعى ومالك وأحمد . وسبب اختلافهم معارضة عمل الصحابة فى ذلك بالآثار ، وذلك أن ظاهر الآثار الواردة فى ذلك أن لايجوز أن يصلى بعد الصبح كحديث أبى نضرة المتقدم وحديث أبى حذيفة العدوى نص فى هذا خرجه أبو داود وفيه « وجَعَلَها لَكُمْ مابَيْنَ صَلاَةِ العِشَاءِ إلى أنْ يَطْلُعَ الفَجْرُ » ولا خلاف بين أهل

الأصول أن ما بعد إلى بخلاف ماقبلها إذا كانت غاية ، وإن هذا وإن كان من باب دليل الخطاب فهو من أنواعه المتفق عليها . مثل قوله - وأتموا الصيام إلى الليل - وقوله - إلى المرفقين - لاخلاف بين العلماء أن ما بعد الغاية بخلاف الغاية وأما العمل المخالف فى ذلك للأثر فإنه روى عن ابن مسعود وابن عباس وعبادة بن الصامت وحذيفة وأبى الدرداء وعائشة أنهم كانوا يوترون بعد الفجر وقبل صلاة الصبح ، ولم يرو عن غيرهم من الصحابة خلاف هذا ، وقد رأى قوم أن مثل هذا هو داخل فى باب الإجماع ولامعنى لهذا فإنه ليس ينسب إلى ساكت قول قائل : أعنى أنه ليس ينسب إلى الإجماع من لم يعرف له قول فى المسئلة . وأما هذه المسئلة فكيف يصح أن يقال إنه لم يرو فى ذلك خلاف عن الصحابة . وأى خلاف أعظم من خلاف الصحابة الذين رووا هذه الأحاديث . أعنى خلافهم لهؤلاء الذين أجازوا صلاة الوتر بعد الفجر ، والذى عندى فى هذا أن هذا من فعلهم ليس مخالفا للآثار الواردة فى ذلك أعنى فى إجازتهم الوتر بعد الفجر ، بل إجازتهم ذلك هو من باب القضاء لامن باب الأداء ، وإنما يكون قولهم خلاف الآثار لو جعلوا صلاته بعد الفجر من باب الأداء فتأمل هذا ، وإنما يتطرق الخلاف لهذه المسئلة من باب اختلافهم فى هل القضاء فى العبادة المؤقتة يحتاج إلى أمر جديد أم لا ؟ أعنى غير أمر الأداء وهذا التأويل بهم أليق ، فإن أكثر مانقل عنهم هذا المذهب من أنهم أبصروا يقضون الوتر قبل الصلاة وبعد الفجر وإن كان الذى نقل عن ابن مسعود فى ذلك قول ، أعنى أنه كان يقول : إن وقت الوتر من بعد العشاء الآخرة إلى صلاة الصبح ، فليس يجب لمكان هذا أن يظن بجميع من ذكرناه من الصحابة أنه يذهب هذا المذهب من قبل أنه أبصر يصلى الوتر بعد الفجر ، فينبغى أن تتأمل صفة النقل فى ذلك عنهم . وقد حكى ابن المنذر فى وقت الوتر عن الناس خمسة أقوال : منها القولان المشهوران اللذان ذكرتهما . والقول الثالث أنه يصلى الوتر وإن صلى الصبح ، وهو قول طاوس . والرابع أنه يصليها وإن طلعت الشمس ، وبه قال أبو ثور والأوزاعى . والخامس أنه يوتر من الليلة القابلة وهو قول سعيد بن جبير .

وهذا الاختلاف إنما سببه اختلافهم فى تأكيده وقربه من درجة الفرض ، فمن رآه أقرب أوجب القضاء فى زمان أبعد من الزمان المختص به ، ومن رآه أبعد أوجب القضاء فى زمان أقرب ، ومن رآه سنة كسائر السنن ضعف عنده القضاء إذ القضاء إنما يجب فى الواجبات ، وعلى هذا يجىء اختلافهم فى قضاء صلاة العيد لمن فاتته ، وينبغى أن لا يفرق فى هذا بين الندب والواجب. أعنى أن من رأى أن القضاء فى الواجب يكون بأمر متجدد أن يعتقد مثل ذلك فى الندب ، ومن رأى أنه يجب بالأمر الأول أن يعتقد مثل ذلك فى الندب وأما اختلافهم فى القنوت فيه فذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه يقنت فيه ومنعه مالك وأجازه الشافعى فى أحد قوليه فى النصف الآخر من رمضان ، وأجازه قوم فى النصف الأول من رمضان ، وقوم فى رمضان كله . والسبب فى اختلافهم فى ذلك اختلاف الآثار ، وذلك أنه روى عنه صلى الله عليه وسلم القنوت مطلقا ، وروى عنه القنوت شهرا ، وروى عنه أنه آخر أمره لم يكن يقنت فى شىء من الصلاة ، وأنه نهى عن ذلك ، وقد تقدمت هذا المسئلة . وأما صلاة الوتر على الراحلة حيث توجهت به فإن الجمهور على جواز ذلك لثبوت ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام ، أعنى أنه كان يوتر على الراحلة : وهو مما يعتمدونه فى الحجة على أنها ليست بفرض إذا كان قد صح عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان يتنفل على الراحلة » ولم يصح عنه أنه صلى قط مفروضة على الراحلة . وأما الحنفية فلمكان اتفاقهم معهم على هذه المقدمة ، وهو أن كل صلاة مفروضة لا تصلى على الراحلة ، واعتقادهم أن الوتر فرض وجب عندهم من ذلك أن لا تصلى على الراحلة ، وردوا الخبر بالقياس وذلك ضعيف . وذهب أكثر العلماء إلى أن المرء إذا أوتر ثم نام فقام يتنفل أنه لا يوتر ثانية ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لا وِتْرَان فى لَيْلَةٍ » خرج ذلك أبو داود ، وذهب بعضهم إلى أنه يشفع الوتر الأول بأن يضيف إليه ركعة ثانية ويوتر أخرى بعد التنفل شفعا ، وهى المسئلة التى يعرفونها بنقض الوتر وفيه ضعف من وجهين : أحدهما أن الوتر ليس ينقلب إلى النفل بتشفيعه ، والثانى أن التنفل بواحدة غير معروف من الشرع . وتجويز هذا ولا تجويزه

هو سبب الخلاف فى ذلك ، فمن راعى من الوتر المعقول وهو ضد الشفع قال ينقلب شفعا إذا أضيف إليه ركعة ثانيا ، ومن راعى منه المعنى الشرعى قال : ليس ينقلب شفعا لأن الشفع نفل والوتر سنة مؤكدة أو واجبة .

الباب الثانى فى ركعتى الفجر

واتفقوا على أن ركعتى الفجر سنة لمعاهدته عليه الصلاة والسلام على فعلها أكثر منه على سائر النوافل والترغيبة فيها، ولأنه قضاها بعد طلوع الشمس حين نام عن الصلاة . واختلفوا من ذلك فى مسائل إحداها فى المستحب من القراءة فيهما ؛ فعند مالك المستحب أن يقرأ فيهما بأم القرآن فقط ، وقال الشافعى : لا بأس أن يقرأ فيهما بأم القرآن مع سورة قصيرة ، وقال أبو حنيفة : لاتوقيف فيهما فى القراءة يستحب، وأنه يجوز أن يقرأ فيهما المرء حزبه من الليل . والسبب فى اختلافهم اختلاف قراءته عليه الصلاة والسلام فى هذه الصلاة واختلافهم فى تعيين القراءة فى الصلاة ، وذلك أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان يخفف ركعتى الفجر » على ما روته عائشة قالت « حتى أنى أقول أقرأ فيهما بأم القرآن أم لا ؟ » فظاهر هذا أنه كان يقرأ فيهما بأم القرآن فقط. وروى عنه من طريق أبى هريرة خرجه أبو داود « أنه كان يقرأ فيهما بقل هو الله أحد وقل يأيها الكافرون » فمن ذهب مذهب حديث عائشة اختار قراءة أم القرآن فقط ، ومن ذهب مذهب الحديث الثانى اختار أم القرآن وسورة قصيرة . ومن كان على أصله فى أنه لاتتعين القراءة فى الصلاة لقوله تعالى ـ فاقرءوا مَا تَيَسَّرَ مِنهُ قال يقرأ فيهما ما أحب . والثانية فى صفة القراءة المستحبة فيهما ، فذهب مالك والشافعى وأكثر العلماء إلى أن المستحب فيهما هو الإسرار ؛ وذهب قوم إلى أن المستحب فيهما هو الجهر ، وخير قوم فى ذلك بين الإسرار والجهر . والسبب فى ذلك تعارض مفهوم الآثار ؛ وذلك أن حديث عائشة المتقدم المفهوم من ظاهره « أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ فيهما سرا » ولولا ذلك لم تشك عائشة هل قرأ فيهما بأم القرآن أم لا؟ وظاهر ماروى أبو هريرة أنه كان يقرأ فيهما بـ ـ قل يا أيها الكافرون ـ و ـ قل هو الله أحد ـ أن قراءته عليه الصلاة والسلام فيهما

جهرا «ولولا ذلك ما عُلم أبو هريرة ما كان يقرأ فيهما . فمن ذهب مذهب الترجيح بين هذين الأثرين قال : إما باختيار الجهر إن رجح حديث أبى هريرة ، وإما باختيار الإسرار إن رجح حديث عائشة ، ومن ذهب مذهب الجمع قال بالتخيير والثالثة فى الذى لم يصل ركعتى الفجر وأدرك الإمام فى الصلاة أو دخل المسجد ليصليهما ، فأقيمت الصلاة فقال مالك : إذا كان قد دخل المسجد فأقيمت الصلاة فليدخل مع الإمام فى الصلاة ولا يركعهما فى المسجد والإمام يصلى الفرض . وإن كان لم يدخل المسجد فإن لم يخف أن يفوته الإمام بركعة فليركعهما خارج المسجد . وإن خاف فوات الركعة فليدخل مع الإمام ثم يصليهما إذا طلعت الشمس ؛ ووافق أبو حنيفة مالكا فى الفرق بين أن يدخل المسجد أو لايدخله . وخالفه فى الحد فى ذلك فقال : يركعهما خارج المسجد ما ظن أنه يدرك ركعة من الصبح مع الإمام . وقال الشافعى إذا أقيمت الصلاة المكتوبة فلا يركعهما أصلا لا داخل المسجد ولا خارجه ، وحكى ابن المنذر أن قوما جوّزوا ركوعهما فى المسجد والإمام يصلى وهو شاذ . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام « إذَا أُقيمَتِ الصَّلاَةُ فَلاَ صَلاَةَ إلا المكْتُوبَة » فمن حمل هذا على عمومه لم يجز صلاة ركعتى الفجر إذا أقيمت الصلاة المكتوبة لا خارج المسجد ولا داخله ؛ ومن قصره على المسجد فقد أجاز ذلك خارج المسجد ما لم تفته الفريضة أو لم يفته منها جزء . ومن ذهب مذهب العموم فالعلة عنده فى النهى إنما هو الاشتغال بالنفل عن الفريضة . ومن قصر ذلك على المسجد فالعلة عنده إنما هو أن تكون صلاتان معا فى موضع واحد لمكان الاختلاف على الإمام كما روى عن أبى سلمة بن عبد الرحمن أنه قال « سمع قوم الإقامة فقاموا يصلون . فخرج عليهم رسول الله صلى الله الله عليه وسلم فقال : أصَلاتانِ مَعا ؟ أصَلاتانِ مَعا ؟ » قال : وذلك فى صلاة الصبح والركعتين اللتين قبل الصبح . وإنما اختلف مالك وأبو حنيفة فى القدر الذى يراعى من فوات صلاة الفريضة من قبل اختلافهم فى القدر الذى به يفوت

فضل صلاة الجماعة للمشتغل بركعتى الفجر إذا كان فضل صلاة الجماعة عندهم أفضل من ركعتى الفجر ، فمن رأى أنه بفوات ركعة منها يفوته فضل صلاة الجماعة قال : يتشاغل بها ما لم تفته ركعة من الصلاة المفروضة ، ومن رأى أنه يدرك الفضل إذا أدرك ركعة من الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ أدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاةِ فَقَدْ أدْرَكَ الصَّلاةَ » أى قد أدرك فضلها « وحمل ذلك على عمومه فى تارك ذلك قصدا أو بغير اختيار قال : يتشاغل بها ماظن أنه يدرك ركعة منها . ومالك إنما يحمل هذا الحديث والله أعلم على من فاتته الصلاة دون قصد منه لفواتها . ولذلك رأى أنه إذا فاتته منها ركعة فقد فاته فضلها . وأما من أجاز ركعتى الفجر فى المسجد والصلاة تقام . فالسبب فى ذلك أحد أمرين : إما أنه لم يصح عنده هذا الأثر أو لم يبلغه . قال أبوبكر بن المنذر : هو أثر ثابت : أعنى قوله عليه الصلاة والسلام « إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة » وكذلك صححه أبو عمر بن عبد البر . وإجازة ذلك تروى عن ابن مسعود . والرابعة فى وقت قضائها إذا فاتت حتى صلى الصبح . فإن طائفة قالت يقضيها بعد صلاة الصبح ، وبه قال عطاء وابن جريج . وقال قوم : يقضيها بعد طلوع الشمس ، ومن هؤلاء من جعل لها هذا الوقت غير المتسع ، ومنهم من جعله لها متسعا فقال : يقضيها من لدن طلوع الشمس إلى وقت الزوال ولا يقضيها بعد الزوال . وهؤلاء الذين قالوا بالقضاء ، منهم من استحب ذلك . ومنهم من خير فيه . والأصل فى قضائها صلاته لها عليه الصلاة والسلام بعد طلوع الشمس حين نام عن الصلاة .

الباب الثالث فى النوافل

واختلفوا فى النوافل هل تثنى أو تربع أو تثلث ؟ فقال مالك والشافعى : صلاة التطوع بالليل والنهار مثنى مثنى يسلم فى كل ركعتين . وقال أبو حنيفة : إن شاء ثنى أو ثلث أو ربع أو سدس أو ثمن دون أن يفصل بينهما بسلام ؛ وفرق قوم بين صلاة الليل وصلاة النهار فقالوا : صلاة الليل مثنى مثنى ، وصلاة النهار أربع . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار الواردة فى هذا

الباب ، وذلك أنه ورد فى هذا الباب من حديث ابن عمر أن رجلا سأل النبى عليه الصلاة والسلام عن صلاة الليل فقال « صَلاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى مَثْنَى ، فإذَا خَشِيَ أحَدُكُمُ الصُّبْحَ صَلَّى رَكْعَةً واحِدَةً تُوتِرُ لَهُ ما قَدْ صَلَّى » وثبت عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان يصلى قبل الظهر ركعتين وبعدها ركعتين وبعد المغرب ركعتين وبعد الجمعة ركعتين وقبل العصر ركعتين » فمن أخذ بهذين الحديثين قال : صلاة الليل والنهار مثنى مثنى . وثبت أيضا من حديث عائشة أنها قالت ، وقد وصفت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان يصلى أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ، ثم يصلى أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ، ثم يصلى ثلاثا ، قالت : فقلت يا رسول الله أتنام قبل أن توتر ؟ قال : يا عائشة إن عَيْنَيَّ تَنامانِ ولا يَنامُ قَلْبِي » وثبت عنه أيضا من طريق أبى هريرة أنه قال عليه الصلاة والسلام « مَنْ كانَ يُصَلِّي بَعْدَ الجُمُعَةِ فلْيُصَلِّ أرْبَعا » وروى الأسود عن عائشة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى من الليل تسع ركعات فلما أسن صلى سبع ركعات » فمن أخذ أيضا بظاهر هذه الأحاديث جوز التنفل بالأربع والثلاث دون أن يفصل بينهما بسلام ، والجمهور على أنه لا يتنفل بواحدة ، وأحسب أن فيه خلافا شاذا .

الباب الرابع فى ركعتى دخول المسجد

والجمهور على أن ركعتى دخول المسجد مندوب إليها من غير إيجاب ، وذهب أهل الظاهر إلى وجوبها . وسبب الخلاف فى ذلك هل الأمر فى قوله عليه الصلاة والسلام « إذَا جاءَ أحَدُكُمُ المَسْجِدَ فلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ » محمول على الندب أو على الوجوب ، فإن الحديث متفق على صحته ، فمن تمسك فى ذلك بما اتفق عليه الجمهور من أن الأصل هو حمل الأوامر المطلقة على الوجوب حتى يدل الدليل على الندب ، ولم ينقدح عنده دليل ينقل الحكم من الوجوب إلى الندب قال : الركعتان واجبتان ، ومن انقدح عنده دليل على حمل الأوامر ههنا على الندب أو كان الأصل عنده فى الأوامر أن تحمل

على الندب حتى يدل الدليل على الوجوب فإن هذا قد قال به قوم قال : الركعتان غير واجبتين ، لكن الجمهور إنما ذهبوا إلى حمل الأمر ههنا على الندب لمكان التعارض الذى بينه وبين الأحاديث التى تقتضى بظاهرها أو بنصها أن لاصلاة مفروضة إلا الصلوات الخمس التى ذكرناها فى صدر هذا الكتاب مثل حديث الأعرابى وغيره ، وذلك أنه إن حمل الأمر ههنا على الوجوب لزم أن تكون المفروضات أكثر من خمس ، ولمن أوجبها أن الوجوب ههنا إنما هو متعلق بدخول المسجد لامطلقا ، كالأمر بالصلوات المفروضة ، وللفقهاء أن تقييد وجوبها بالمكان شبيه بتقييد وجوبها بالزمان ، ولأهل الظاهر أن المكان المخصوص ليس من شرط صحة الصلاة ، والزمان من شرط صحة الصلاة المفروضة . واختلف العلماء من هذا الباب فيمن جاء المسجد وقد ركع ركعتى الفجر فى بيته ، هل يركع عند دخوله المسجد أم لا ؟ فقال الشافعى : يركع ، وهى رواية أشهب عن مالك ؛ وقال أبو حنيفة : لايركع ، وهى رواية ابن القاسم عن مالك . وسبب اختلافهم معارضة عموم قوله عليه الصلاة والسلام « إذا جاء أحدكم المسجد فليركع ركعتين » وقوله عليه الصلاة والسلام « لاصَلاةَ بَعْدَ الفَجْرِ إلاَّ رَكْعَتَى الصُّبْحِ » فههنا عمومان وخصوصان : أحدهما فى الزمان ، والآخر فى الصلاة ، وذلك أن حديث الأمر بالصلاة عند دخول المسجد عام فى الزمان خاص فى الصلاة ، والنهى عن الصلاة بعد الفجر إلا ركعتا الصبح خاص فى الزمان عام فى الصلاة ، فمن استثنى خاص الصلاة من عامها رأى الركوع بعد ركعتى الفجر ، ومن استثنى خاص الزمان من عامه لم يوجب ذلك ، وقد قلنا : إن مثل هذا التعارض إذا وقع فليس يجب أن يصار إلى أحد التخصيصين إلا بدليل ، وحديث النهى لايعارض به حديث الأمر الثابت والله أعلم ، فإن ثبت الحديث وجب طلب الدليل من موضع آخر .

الباب الخامس فى قيام رمضان

وأجمعوا على أن قيام شهر رمضان مرغب فيه أكثر من سائر الأشهر لقوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ قامَ رَمَضَانَ إيماناواحْتِساباغُفِرَ لَهُ ماتقَدَّمَ

مِنْ ذَنْبِهِ » وأن التراويح التى جمع عليها عمر بن الخطاب الناس مرغب فيها وإن كانوا اختلفوا أىّ أفضل أهى أو الصلاة آخر الليل ؟ أعنى التى كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لكن الجمهور على أن الصلاة آخر الليل أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام « أَفْضَلُ الصَّلاةِ صَلاتُكُمْ فى بُيُوتِكم إلاَّ المَكْتُوبَةَ » ولقول عمر فيها : « والتى تنامون عنها أفضل » واختلفوا فى المختار من عدد الركعات التى يقوم بها الناس فى رمضان ، فاختار مالك فى أحد قوليه ، وأبو حنيفة والشافعى وأحمد وداود القيام بعشرين ركعة سوى الوتر ، وذكر ابن القاسم عن مالك أنه كان يستحسن ستا وثلاثين ركعة والوتر ثلاث . وسبب اختلافهم اختلاف النقل فى ذلك ، وذلك أن مالكا روى عن يزيد بن رومان قال : كان الناس يقومون فى زمان عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة . وخرج ابن أبى شيبة عن داود بن قيس قال : أدركت الناس بالمدينة فى زمان عمر بن عبد العزيز وأبان بن عثمان يصلون ستا وثلاثين ركعة ويوترون بثلاث ، وذكر ابن القاسم عن مالك أنه الأمر القديم : يعنى القيام بست وثلاثين ركعة .

الباب السادس فى صلاة الكسوف

اتفقوا على أن صلاة كسوف الشمس سنة وأنها فى جماعة ، واختلفوا فى صفتها وفى صفة القراءة فيها وفى الأوقات التى تجوز فيها ، وهل من شروطها الخطبة أم لا ؟ وهل كسوف القمر فى ذلك ككسوف الشمس ؟ ففى ذلك خمس مسائل أصول فى هذا الباب .

(المسئلة الأولى) ذهب مالك والشافعى وجمهور أهل الحجاز وأحمد أن صلاة الكسوف ركعتان فى كل ركعة ركوعان ؛ وذهب أبو حنيفة والكوفيون إلى أن صلاة الكسوف ركعتان على هيئة صلاة العيد والجمعة . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار الواردة فى هذا الباب ومخالفة القياس لبعضها ، وذلك أنه ثبت من حديث عائشة أنها قالت : « خسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بالناس فقام فأطال القيام ، ثم ركع فأطال الركوع ،

ثم قام فأطال القيام وهو دون القيام الأول ، ثم ركع فأطال الركوع ، وهو دون الركوع الأول ، ثم رفع فسجد ، ثم رفع فسجد ، ثم فعل فى الركعة الآخرة مثل ذلك ، ثم انصرف وقد تجلت الشمس » ولما ثبت أيضا من هذه الصفة فى حديث ابن عباس : أعنى من ركوعين فى ركعة . قال أبو عمر : هذان الحديثان من أصح ماروى فى هذا الباب ، فمن أخذ بهذين الحديثين ورجحهما على غيرهما من قبل النقل قال : صلاة الكسوف ركعتان فى ركعة. وورد أيضا من حديث أبى بكرة وسمرة بن جندب وعبد الله بن عمر والنعمان بن بشير أنه صلى فى الكسوف ركعتين كصلاة العيد . قال أبو عمر بن عبد البر : وهى كلها آثار مشهورة صحاح ، ومن أحسنها حديث أبى قلابة عن النعمان بن بشير قال : «صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الكسوف نحو صلاتكم يركع ويسجد ركعتين ركعتين ، ويسأل الله حتى تجلت الشمس » فمن رجح هذه الآثار لكثرتها وموافقتها للقياس : أعنى موافقتها لسائر الصلوات قال : صلاة الكسوف ركعتان . قال القاضى : خرّج مسلم حديث سمرة . قال أبو عمر : وبالجملة فإنما صار كل فريق منهم إلى ماورد عن سلفه ، ولذلك رأى بعض أهل العلم أن هذا كله على التخيير ، وممن قال بذلك الطبرى ، قال القاضى : وهو الأولى ، فإن الجمع أولى من الترجيح . قال أبو عمر : وقد روى فى صلاة الكسوف عشر ركعات فى ركعتين ، وثمان ركعات فى ركعتين وست ركعات فى ركعتين ، وأربع ركعات فى ركعتين لكن من طرق ضعيفة. قال أبو بكر ابن المنذر ، وقال إسحاق بن راهويه : كل ماورد من ذلك فمؤتلف غير مختلف لأن الاعتبار فى ذلك لتجلى الكسوف ، فالزيادة فى الركوع إنما تقع بحسب اختلاف التجلى فى الكسوفات التى صلى فيها ، وروى عن العلاء بن زياد أنه كان يرى أن المصلى ينظر إلى الشمس إذا رفع رأسه من الركوع ، فإن كانت قد تجلت سجد وأضاف إليها ركعة ثانية وإن كانت لم تنجل ركع فى الركعة الواحدة ركعة ثانية ، ثم نظر إلى الشمس ؛ فإن كانت تجلت سجد وأضاف إليها ثانية ، وإن كانت لم تنجل ركع ثالثة فى الركعة الأولى وهكذا حتى تنجلى . وكان إسحاق بن راهويه يقول : لايتعدى بذلك أربع ركعات فى كل ركعة ، لأنه

لم يثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام أكثر من ذلك . وقال أبو بكر بن المنذر وكان بعض أصحابنا يقول : الاختيار فى صلاة الكسوف ثابت ، والخيار فى ذلك للمصلى إن شاء فى كل ركعة ركوعين ، وإن شاء ثلاثة ، وإن شاء أربعة ، ولم يصح عنده ذلك . قال : وهذا يدل على أن النبي عليه الصلاة والسلام صلى فى كسوفات كثيرة . قال القاضى : هذا الذى ذكره هو الذى خرجه مسلم ، ولا أدرى كيف قال أبو عمر .فيها إنها وردت من طرق ضعيفة . وأما عشر ركعات فى ركعتين فإنما أخرجه أبو داود فقط .

(المسئلة الثانية) واختلفوا فى القراءة فيها ، فذهب مالك والشافعى إلى أن القراءة فيها سر . وقال أبو يوسف ومحمد بن الحسن وإسحاق بن راهويه : يجهر بالقراءة فيها . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى ذلك بمفهومها وبصيغها ، وذلك أن مفهوم حديث ابن عباس الثابت أنه قرأ سرا لقوله فيه عنه عليه الصلاة والسلام « فقام قياما نحوا من سورة البقرة » وقد روى هذا المعنى نصا عنه أنه قال « قمت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم فما سمعت منه حرفا » وقد روى أيضا من طريق ابن إسحاق عن عائشة فى صلاة الكسوف أنها قالت « تحريت قراءته فحزرت أنه قرأ سورة البقرة ، فمن رجح هذه الأحاديث قال : القراءة فيها سر ، ولمكان ما جاء فى هذه الآثار استحب مالك والشافعى أن يقرأ فى الأولى البقرة ، وفى الثانية آل عمران ، وفى الثالثة بقدر مائة وخمسين آية من البقرة ، وفى الرابعة بقدر خمسين آية من البقرة ، وفى كل واحدة أم القرآن ؛ ورجحوا أيضا مذهبهم هذا بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « صَلاةُ النَّهَارِ عَجْمَاءُ » ووردت ههنا أيضا أحاديث مخالفة لهذه ، فمنها أنه روى « أنه عليه الصلاة والسلام قرأ فى إحدى الركعتين من صلاة الكسوف بالنجم » ومفهوم هذا أنه جهر ، وكان أحمد وإسحاق يحتجان لهذا المذهب بحديث سفيان بن الحسن عن الزهرى عن عروة عن عائشة « أن النبى عليه الصلاة والسلام جهر بالقراءة فى كسوف الشمس » قال أبو عمر : سفيان بن الحسن ليس بالقوى . وقال : وقد تابعه على ذلك عن الزهرى عن عبد الرحمن بن سليمان بن كثير ، وكلهم ليس فى حديث الزهرى ، مع أن حديث ابن إسحاق المتقدم عن عائشة يعارضه ، واحتج هؤلاء أيضا لمذهبهم بالقياس الشبهى ، فقالوا : صلاة سنة

نفعل فى جماعة نهارا ، فوجب أن يجهر فيها أصله العيدان والاستسقاء، وخير فى ذلك كله الطبرى وهى طريقة الجمع ، وقد قلنا إنها أولى من طريقة الترجيح إذا أمكنت ، ولا خلاف فى هذا أعلمه بين الأصوليين .

(المسئلة الثالثة) واختلفوا فى الوقت الذى تصلى فيه ، فقال الشافعى : تصلى فى جميع الأوقات المنهى عن الصلاة فيها وغير المنهى . وقال أبو حنيفة : لاتصلى فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها . وأما مالك فروى عنه ابن وهب أنه قال : لايصلى لكسوف الشمس إلا فى الوقت الذى تجوز فيه النافلة . وروى ابن القاسم أن سنتها أن تصلى ضحى إلى الزوال . وسبب اختلافهم فى هذه المسئلة اختلافهم فى جنس الصلاة التى لاتصلى فى الأوقات المنهى عنها ، فمن رأى أن تلك الأوقات تختص بجميع أجناس الصلاة لم يجز فيها صلاة كسوف ولا غيرها ، ومن رأى أن تلك الأحاديث تختص بالنوافل وكانت الصلاة عنده فى الكسوف سنة أجاز ذلك ، ومن رأى أيضا أنها من النفل لم يجزها فى أوقات النهى : وأما رواية ابن القاسم عن مالك فليس لها وجه إلا تشبيهها بصلاة العيد .

(المسئلة الرابعة) واختلفوا أيضا هل من شرطها الخطبة بعد الصلاة ؟ فذهب الشافعى إلى أن ذلك من شرطها . وذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه لاخطبة فى صلاة الكسوف . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى العلة التى من أجلها خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس لما انصرف من صلاة الكسوف على مافى حديث عائشة وذلك أنها روت « أنه لما انصرف من الصلاة وقد تجلت الشمس حمد الله وأثنى عليه ثم قال : إنَّ الشَّمْسَ والقَمَرَ آيَتان مِنْ آياتِ الله لا يُخْسفان لِمَوْتِ أحَدٍ ولا لحَيَاتِه » الحديث ، فزعم الشافعى أنه إنما خطب لأن من سنة هذه الصلاة الخطبة كالحال فى صلاة العيدين والاستسقاء . وزعم بعض من قال بقول أولئك أن خطبة النبى عليه الصلاة والسلام إنما كانت يومئذ لأن الناس زعموا أن الشمس إنما كسفت لموت إبراهيم ابنه عليه السلام .

(المسئلة الخامسة) واختلفوا فى كسوف القمر ، فذهب الشافعى إلى أنه يصلى له فى جماعة ، وعلى نحو ما يصلى فى كسوف الشمس ، وبه قال أحمد وداود

وجماعة ؛ وذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصلى له فى جماعة ، واستحب أن يصلى الناس له أفذاذا ركعتين كسائر الصلوات النافلة . وسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتموهما فادعوا الله وصلوا حتى يكشف ما بكم وتصدقوا » خرجه البخارى ومسلم . فمن فهم ههنا من الأمر بالصلاة فيهما معنى واحدا وهى الصفة التى فعلها فى كسوف الشمس رأى الصلاة فيها فى جماعة . ومن فهم من ذلك معنى مختلفا لأنه لم يرو عنه عليه الصلاة والسلام أنه صلى فى كسوف القمر مع كثرة دورانه . قال : المفهوم من ذلك أقل ما ينطلق عليه اسم صلاة فى الشرع ، وهى النافلة فذا ، وكأن قائل هذا قول يرى أن الأصل هو أن يحمل اسم الصلاة فى الشرع إذا ورد الأمر بها على أقل ما ينطلق عليه هذا الاسم فى الشرع إلا أن يدل الدليل على غير ذلك ، فلما دل فعله عليه الصلاة والسلام فى كسوف الشمس على غير ذلك بقى المفهوم فى كسوف القمر على أصله ، والشافعى يحمل فعله فى كسوف الشمس بيانا لمجمل ما أمر به من الصلاة فيهما ، فوجب الوقوف عند ذلك . وزعم أبو عمر ابن عبد البر أنه روى عن ابن عباس وعثمان أنهما صليا فى القمر فى جماعة ركعتين فى كل ركعة ركوعان مثل قول الشافعى . وقد استحب قوم الصلاة للزلزلة والريح والظلمة وغير ذلك من الآيات قياسا على كسوف القمر والشمس لنصه عليه الصلاة والسلام على العلة فى ذلك ، وهو كونها آية ، وهو من أقوى أجناس القياس عندهم ، لأنه قياس العلة التى نص عليها ، لكن لم ير هذا مالك ولا الشافعى ولا جماعة من أهل العلم . وقال أبو حنيفة : إن صلى للزلزلة فقد أحسن وإلا فلا حرج ، وروى عن ابن عباس أنه صلى لها مثل صلاة الكسوف .

الباب السابع فى صلاة الاستسقاء

أجمع العلماء على أن الخروج إلى الاستسقاء والبروز عن المصر والدعاء إلى الله تعالى والتضرع إليه فى نزول المطر سنة سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واختلفوا فى الصلاة فى الاستسقاء ، فالجمهور على أن ذلك من سنة الخروج إلى

الاستسقاء إلا أباحنيفة فإنه قال : ليس من سنته الصلاة . وسبب الخلاف أنه ورد فى بعض الآثار أنه استسقى وصلى ، وفى بعضها لم يذكر فيها صلاة ، ومن أشهر ما ورد فى أنه صلى وبه أخذ الجمهور حديث عباد بن تميم عن عمه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقى فصلى بهم ركعتين جهر فيهما بالقراءة . ورفع يديه حذو منكبيه وحوّل رداءه واستقبل القبلة واستسقى » خرجه البخارى ومسلم . وأما الأحاديث التى ذكر فيها الاستسقاء وليس فيها ذكر للصلاة ، فمنها حديث أنس بن مالك خرّجه مسلم أنه قال « جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله هلكت المواشى وتقطعت السبل فادع الله ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فمطرنا من الجمعة إلى الجمعة» ومنها حديث عبدالله بن زيد المازنى ، وفيه أنه قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستسقى ، وحول رداءه حين استقبل القبلة » ولم يذكر فيه صلاة ، وزعم القائلون بظاهر هذا الأثر أن ذلك مروى عن عمر بن الخطاب ، أعنى أنه خرج إلى المصلى فاستسقى ولم يصل ؛ والحجة للجمهور أنه لم يذكر شيئا ، فليس هو بحجة على من ذكره ، والذى يدل عليه اختلاف الآثار فى ذلك ليس عندى فيه شىء أكثر من أن الصلاة ليست من شرط صحة الاستسقاء ، إذ قد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام قد استسقى على المنبر ، لا أنها ليست من سنته كما ذهب إليه أبو حنيفة . وأجمع القائلون بأن الصلاة من سنته على أن الخطبة أيضا من سنته لورود ذلك فى الأثر . قال ابن المنذر : ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الاستسقاء وخطب واختلفوا هل هى قبل الصلاة أو بعدها ؟ لاختلاف الآثار فى ذلك ، فرأى قوم أنها بعد الصلاة قياسا على صلاة العيدين ، وبه قال الشافعى ومالك . وقال الليث بن سعد : الخطبة قبل الصلاة . قال ابن المنذر : « قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه استسقى فخطب قبل الصلاة» وروى عن عمر بن الخطاب مثل ذلك وبه نأخذ . قال القاضى : وقد خرج ذلك أبوداود من طرق ، ومن ذكر الخطبة فإنما ذكرها فى علمى قبل الصلاة ، واتفقوا على أن القراءة فيها جهرا ، واختلفوا هل يكبر فيها كما يكبر فى العيدين ؟ فذهب مالك إلى أنه يكبر فيها كما يكبر فى سائر الصلوات ، وذهب الشافعى إلى أنه يكبر فيها كما يكبر

فى العيدين . وسبب الخلاف اختلافهم فى قياسها على صلاة العيدين . وقد احتج الشافعى لمذهبه فى ذلك بما روى عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى فيها ركعتين كما يصلى فى العيدين » واتفقوا على أن من سنتها أن يستقبل الإمام القبلة واقفا ويدعو ويحول رداءه رافعا يديه على ما جاء فى الآثار واختلفوا فى كيفية ذلك ، ومتى يفعل ذلك . فأما كيفية ذلك ؟ فالجمهور على أنه يجعل ما على يمينه على شماله وما على شماله على يمينه . وقال الشافعى : بل يجعل أعلاه أسفله ، وما على يمينه منه على يساره ، وما على يساره على يمينه . وسبب الاختلاف اختلاف الآثار فى ذلك ، وذلك أنه جاء فى حديث عبد الله ابن زيد « أنه صلى الله عليه وسلم خرج إلى المصلى يستسقى ، فاستقبل القبلة وقلب رداءه وصلى ركعتين » وفى بعض رواياته قلت : أجعل الشمال على اليمين ، واليمين على الشمال ، أم أجعل أعلاه أسفله ؟ قال : بل اجعل الشمال على اليمين واليمين على الشمال . وجاء أيضا فى حديث عبد الله هذا أنه قال « استسقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه خميصة له سوداء ، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها ، فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه » وأما متى يفعل الإمام ذلك ، فإن مالكا والشافعى قالا : يفعل ذلك عند الفراغ من الخطبة . وقال أبو يوسف : يحول رداءه إذا مضى صدر من الخطبة ، وروى ذلك أيضا عن مالك ، وكلهم يقول : إنه إذا حول الإمام رداءه قائما حول الناس أرديتهم جلوسا ، لقوله عليه الصلاة والسلام « إنما جعل الإمام ليؤتم به » إلا محمد بن الحسن والليث ابن سعد وبعض أصحاب مالك ، فإن الناس عندهم لا يحولون أرديتهم بتحويل الإمام ، لأنه لم ينقل ذلك فى صلاته عليه الصلاة والسلام بهم ، وجماعة من العلماء على أن الخروج لها وقت الخروج إلى صلاة العيدين إلا أبا بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم فإنه قال : إن الخروج إليها عند الزوال . وروى أبو داود عن عائشة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى الاستسقاء حين بدا حاجب الشمس » .

الباب الثامن فى صلاة العيدين

أجمع العلماء على استحسان الغسل لصلاة العيدين وأنهما بلا أذان ولا إقامة

لثبوت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما أحدث من ذلك معاوية فى أصح الأقاويل قاله أبو عمر . وكذلك أجمعوا على أن السنة فيها تقديم الصلاة على الخطبة لثبوت ذلك أيضا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا ماروى عن عثمان بن عفان أنه أخر الصلاة وقدم الخطبة لئلا يفترق الناس قبل الخطبة ، وأجمعوا أيضا على أنه لا توقيت فى القراءة فى العيدين ، وأكثرهم استحب أن يقرأ فى الأولى بسبح ، وفى الثانية بالغاشية لتواتر ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واستحب الشافعى القراءة فيهما بـ«ق والقرآن المجيد» و« اقتربت الساعة» لثبوت ذلك عنه عليه الصلاة والسلام . واختلفوا من ذلك فى مسائل أشهرها اختلافهم فى التكبير ، وذلك أنه حكى فى ذلك أبو بكر بن المنذر نحوا من اثنى عشر قولا إلا أنا نذكر من ذلك المشهور الذى يستند إلى صحابى أو سماع فنقول : ذهب مالك إلى أن التكبير فى الأولى من ركعتى العيدين سبع مع تكبيرة الإحرام قبل القراءة ، وفى الثانية ست مع تكبيرة القيام من السجود . وقال الشافعى : فى الأولى ثمانية[1] ، وفى الثانية ست مع تكبيرة القيام من السجود . وقال أبو حنيفة : يكبر فى الأولى ثلاثا بعد تكبيرة الإحرام يرفع يديه فيها ، ثم يقرأ أم القرآن وسورة ، ثم يكبر راكعا ولا يرکع يديه ، فإذا قام إلى الثانية وكبر ولم يرفع يديه وقرأ فاتحة الكتاب وسورة ، ثم كبر ثلاث تكبيرات يرفع فيها يديه ، ثم يكبر للركوع ولا يرفع فيها يديه . وقال قوم : فيها تسع فى كل ركعة ، وهو مروى عن ابن عباس والمغيرة بن شعبة وأنس بن مالك وسعيد ابن المسيب ، وبه قال النخعى وسبب اختلافهم اختلاف الآثار المنقولة فى ذلك عن الصحابة ؛ فذهب مالك رحمه الله إلى ما رواه عن ابن عمر أنه قال شهدت الأضحى والفطر مع أبى هريرة فكبر فى الأولى سبع تكبيرات قبل القراءة فى الآخرة خمسا قبل القراءة ، ولأن العمل عنده بالمدينة كان على هذا ، وبهذا الأثر بعينه أخذ الشافعى ، إلا أنه تأول فى السبع أنه ليس فيها تكبيرة الإحرام كما ليس فى الخمس تكبيرة القيام ، ويشبه أن يكون مالك إنما أصاره أن يعد تكبيرة الإحرام فى السبع ، ويعد تكبيرة القيام زائدا على الخمس المروية أن العمل ألفاه على ذلك ، فكأنه عنده وجه من الجمع بين الأثر والعمل ، وقد

(١) أى ومنها تكبيرة الإحرام اهـ مصححه .

خرج أبو داود معنى حديث أبي هريرة مرفوعا عن عائشة وعن عمرو بن العاصى . وروى أنه سئل أبوموسى الأشعرى وحذيفة بن اليمان : كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر فى الأضحى والفطر ؟ فقال أبوموسى كان « يكبر أربعا على الجنائز » فقال حذيفة : صدق ، فقال أبو موسى : كذلك كنت أكبر فى البصرة حين كنت عليهم ، وقال قوم بهذا . وأما أبو حنيفة وسائر الكوفيين فإنهم اعتمدوا فى ذلك على ابن مسعود ، وذلك أنه ثبت عنه أنه كان يعلمهم صلاة العيدين على الصفة المتقدمة ، وإنما صار الجميع إلى الأخذ بأقاويل الصحابة فى هذه المسئلة ، لأنه لم يثبت فيها عن النبى عليه الصلاة والسلام شىء ، ومعلوم أن فعل الصحابة فى ذلك هو توقيف ، إذ لا مدخل للقياس فى ذلك . وكذلك اختلفوا فى رفع اليدين عند كل تكبيرة ، فمنهم من رأى ذلك وهو مذهب الشافعى ؛ ومنهم من لم ير الرفع إلا فى الاستفتاح فقط ؛ ومنهم من خير : واختلفوا فيمن تجب عليه صلاة العيد : أعنى وجوب السنة ، فقالت طائفة يصليها الحاضر والمسافر ، وبه قال الشافعى والحسن البصرى ، وكذلك قال الشافعى إنه يصليها أهل البوادى ، ومن لا يجمع حتى المرأة فى بيتها وقال أبوحنيفة وأصحابه : إنما تجب صلاة الجمعة والعيدين على أهل الأمصار والمدائن . وروى عن على أنه قال : لا جمعة ولا تشريق إلا فى مصر جامع . وروى عن الزهرى أنه قال : لا صلاة فطر ولا أضحى على مسافر . والسبب فى هذا الاختلاف اختلافهم فى قياسها على الجمعة ، فمن قاسها على الجمعة كان مذهبه فيها على مذهبه فى الجمعة ، ومن لم يقسها رأى أن الأصل هو أن كل مكلف مخاطب بها حتى يثبت استثناؤه من الخطاب . قال القاضى : قد فرقت السنة بين الحكم للنساء فى العيدين والجمعة ، وذلك أنه ثبت أنه عليه الصلاة والسلام أمر النساء بالخروج للعيدين ولم يأمر بذلك فى الجمعة « وكذلك اختلفوا فى الموضع الذى يجب منه المجىء إليها كاختلافهم فى صلاة الجمعة من الثلاثة الأميال إلى مسيرة اليوم التام . واتفقوا على أن وقتها من شروق الشمس إلى الزوال . واختلفوا فيمن لم يأتهم علم بأنه العيد إلا بعد الزوال ، فقالت طائفة : ليس عليهم أن يصلوا يومهم ولا من الغد وبه قال مالك والشافعى وأبو ثور ،

وقال آخرون : يخرجون إلى الصلاة فى غداة ثانى العيد ، وبه قال الأوزاعى وأحمد وإسحاق . قال أبو بكر بن المنذر : وبه نقول لحديث رويناه عن النبى عليه الصلاة والسلام « أنه أمرهم أن يفطروا ، فإذا أصبحوا أن يعودوا إلى مصلاهم » قال القاضى : خرجه أبو داود ، إلا أنه عن صحابى مجهول ، ولكن الأصل فيهم رضى الله عنهم حملهم على العدالة ، واختلفوا إذا اجتمع فى يوم واحد عيد وجمعة ، هل يجزئ العيد عن الجمعة ؟ فقال قوم : يجزئ العيد عن الجمعة وليس عليه فى ذلك اليوم إلا العصر فقط ، وبه قال عطاء ، وروى ذلك عن ابن الزبير وعلى . وقال قوم : هذه رخصة لأهل البوادى الذين يردون الأمصار للعيد والجمعة خاصة كما روى عن عثمان أنه خطب فى يوم عيد وجمعة فقال : من أحب من أهل العالية أن ينتظر الجمعة فلينتظر ، ومن أحب أن يرجع فليرجع ، رواه مالك فى الموطأ ، وروى نحوه عن عمر بن عبد العزيز وبه قال الشافعى وقال مالك وأبو حنيفة : إذا اجتمع عيد وجمعة فالمكلف مخاطب بهما جميعا ، العيد على أنه سنة ، والجمعة على أنها فرض ، ولا ينوب أحدهما عن الآخر ، وهذا هو الأصل إلا أن يثبت فى ذلك شرع يجب المصير إليه ، ومن تمسك بقول عثمان ، فلأنه رأى أن مثل ذلك ليس هو بالرأى وإنما هو توقيف ، وليس هو بخارج عن الأصول كل الخروج . وأما إسقاط فرض الظهر والجمعة التى هى بدله لمكان صلاة العيد فخارج عن الأصول جدا ، إلا أن يثبت فى ذلك شرع يجب المصير إليه . واختلفوا فيمن تفوته صلاة العيد مع الإمام ، فقال قوم : يصلى أربعا ، وبه قال أحمد والثورى ، وهو مروى عن ابن مسعود . وقال قوم : بل يقضيها على صفة صلاة الإمام ركعتين يكبر فيهما نحو تكبيره ويجهر كجهره ، وبه قال الشافعى وأبو ثور . وقال قوم : بل ركعتين فقط لا يجهر فيهما ولا يكبر تكبير العيد . وقال قوم : إن صلى الإمام فى المصلى صلى ركعتين ، وإن صلى فى غير المصلى صلى أربع ركعات . وقال قوم : لا قضاء عليه أصلا ، وهو قول مالك وأصحابه . وحكى ابن المنذر عنه مثل قول الشافعى ، فمن قال أربعا شبهها بصلاة الجمعة وهو تشبيه ضعيف ، ومن قال ركعتين كما صلاهما الإمام فمصيرا إلى أن الأصل هو أن القضاء يجب أن يكون على صفة الأداء ، ومن منع القضاء فلأنه رأى أنها صلاة من شرطها

الجماعة والإمام كالجمعة ، فلم يجب قضاؤها ركعتين ولا أربعا إذ ليست هى بدلا من شىء ، وهذان القولان هما اللذان يتردد فيهما النظر : أعنى قول الشافعى وقول مالك . وأما سائر الأقاويل فى ذلك فضعيف لامعنى له ، لأن صلاة الجمعة بدل من الظهر ، وهذه ليست بدلا من شىء ، فكيف يجب أن تقاس إحداهما على الأخرى فى القضاء ، وعلى الحقيقة فليس من فاتته الجمعة فصلاته للظهر قضاء بل هى أداء ، لأنه إذا فاته البدل وجبت هى والله الموفق للصواب . واختلفوا فى التنفل قبل صلاة العيد وبعدها ، فالجمهور على أنه لايتنفل لاقبلها ولابعدها ، وهو مروى عن على بن أبى طالب وابن مسعود وحذيفة وجابر ، وبه قال أحمد . وقيل يتنفل قبلها وبعدها ، وهو مذهب أنس وعروة ، وبه قال الشافعى . وفيه قول ثالث وهو أن يتنفل بعدها ولا يتنفل قبلها ، وقال به الثورى والأوزاعى وأبوحنيفة ، وهو مروى أيضا عن ابن مسعود ، وفرق قوم بين أن تكون الصلاة فى المصلى أو فى المسجد ، وهو مشهور مذهب مالك . وسبب اختلافهم أنه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج يوم فطر أو يوم أضحى فصلى ركعتين لم يصل قبلهما ولا بعدهما » وقال عليه الصلاة والسلام « إذا جاء أحدكم المسجد فليركع ركعتين » وترددها أيضا من حيث هى مشروعة بين أن يكون حكمها فى استحباب التنفل قبلها وبعدها حكم المكتوبة أو لايكون ذلك حكمها ؟ فمن رأى أن تركه الصلاة قبلها وبعدها هو من باب ترك الصلاة قبل السنن وبعدها ولم ينطلق اسم المسجد عنده على المصلى لم يستحب تنفلا قبلها ولابعدها ، ولذلك تردد المذهب فى الصلاة قبلها إذا صليت فى المسجد لكون دليل الفعل معارضا فى ذلك القول ، أعنى أنه من حيث هو داخل فى مسجد يستحب له الركوع ، ومن حيث هو مصل صلاة العيد يستحب له أن لايركع تشبها بفعله عليه الصلاة والسلام : ومن رأى أن ذلك من باب الرخصة ، ورأى أن اسم المسجد ينطلق على المصلى ندب إلى التنفل قبلها . ومن شبهها بالصلاة المفروضة استحب التنفل قبلها وبعدها كما قلنا . ورأى قوم أن التنفل قبلها وبعدها من باب المباح الجائز لامن باب المندوب ولا من باب المكروه ، وهو أقل اشتباها إن لم يتناول اسم المسجد المصلى : واختلفوا فى وقت التكبير فى عيد الفطر بعد أن أجمع على استحبابه

الجمهور لقوله تعالى ـ ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ـ فقال جمهور العلماء : يكبر عند الغدو إلى الصلاة ، وهو مذهب ابن عمر وجماعة من الصحابة والتابعين ، وبه قال مالك وأحمد وإسحاق وأبو ثور . وقال قوم يكبر من ليلة الفطر إذا رأوا الهلال حتى يغدو إلى المصلى وحتى يخرج الإمام ، وكذلك فى ليلة الأضحى عندهم إن لم يكن حاجا . وروى عن ابن عباس إنكار التكبير جملة إلا إذا كبر الإمام ، واتفقوا أيضا على التكبير فى أدبار الصلوات أيام الحج . واختلفوا فى توقيت ذلك اختلافا كثيرا ، فقال قوم : يكبر من صلاة الصبح يوم عرفة إلى العصر من آخر أيام التشريق ، وبه قال سفيان وأحمد وأبو ثور . وقيل يكبر من صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، وهو قول مالك والشافعى . وقال الزهرى مضت السنة أن يكبر الإمام فى الأمصار دبر صلاة الظهر من يوم النحر إلى العصر من آخر أيام التشريق .

وبالجملة فالخلاف فى ذلك كثير حكى ابن المنذر فيها عشرة أقوال . وسبب اختلافهم فى ذلك هو أنه نقلت بالعمل ولم ينقل فى ذلك قول محدود ، فلما اختلفت الصحابة فى ذلك اختلف من بعدهم . والأصل فى هذا الباب قوله تعالى ـ واذكروا الله فى أيام معدودات ـ فهذا الخطاب وإن كان المقصود به أولا أهل الحج ، فإن الجمهور رأوا أنه يعم أهل الحج وغيرهم وتلقى ذلك بالعمل وإن كانوا اختلفوا فى التوقيت فى ذلك ، ولعل التوقيت فى ذلك على التخيير لأنهم كلهم أجمعوا على التوقيت واختلفوا فيه . وقال قوم : التكبير دبر الصلاة فى هذه الأيام إنما هو لمن صلى فى جماعة ، وكذلك اختلفوا فى صفة التكبير فى هذه الأيام ، فقال مالك والشافعى : يكبر ثلاثا الله أكبر الله أكبر الله أكبر . وقيل يزيد بعد هذا لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير . وروى عن ابن عباس أنه يقول : الله أكبر كبيرا ثلاث مرات ، ثم يقول الرابعة ولله الحمد . وقالت جماعة : ليس فيه شىء مؤقت . والسبب فى هذا الاختلاف عدم التحديد فى ذلك فى الشرع مع فهمهم من الشرع فى ذلك التوقيت : أعنى فهم الأكثر . وهذا هو السبب فى اختلافهم فى توقيت زمان التكبير ، أعنى فهم التوقيت مع عدم النص فى ذلك ، وأجمعوا

على أنه يستحب أن يفطر فى عيد الفطر قبل الغدو إلى المصلى ، وأن لايفطر يوم الأضحى إلا بعد الانصراف من الصلاة ، وأنه يستحب أن يرجع من غير الطريق التى مشى عليها لثبوت ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام .

الباب التاسع فى سجود القرآن

والكلام فى هذا الباب ينحصر فى خمسة فصول : فى حكم السجود . وفى عدد السجدات التى هى عزائم ، أعنى التى يسجد لها . وفى الأوقات التى يسجد لها . وعلى من يجب السجود . وفى صفة السجود . فأما حكم سجود التلاوة فإن أباحنيفة وأصحابه قالوا : هو واجب ، وقال مالك والشافعى : هو مسنون وليس بواجب . وسبب الخلاف اختلافهم فى مفهوم الأوامر بالسجود والأخبار التى معناها معنى الأوامر بالسجود مثل قوله تعالى - إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا - هل هى محمولة على الوجوب، أو على الندب فأبوا حنيفة حملها على ظاهرها من الوجوب ، ومالك والشافعى اتبعا فى مفهومها الصحابة إذ كانوا هم أقعد بفهم الأوامر الشرعية ، وذلك أنه لما ثبت أن عمر بن الخطاب قرأ السجدة يوم الجمعة فنزل وسجد وسجد الناس فلما كان فى الجمعة الثانية وقرأها تهيأ الناس للسجود فقال : على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء قالوا وهذا بمحضر الصحابة ، فلم ينقل عن أحد منهم خلاف وهم أفهم بمغزى الشرع ، وهذا إنما يحتج به من يرى قول الصحابى إذا لم يكن له مخالف حجة ، وقد احتج أصحاب الشافعى فى ذلك بحديث زيد بن ثابت أنه قال « كنت أقرأ القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأت سورة الحج فلم يسجد ولم نسجد » وكذلك أيضا يحتج لهؤلاء بما روى عنه عليه الصلاة والسلام « أنه لم يسجد فى المفصل» وبما روى أنه سجد فيها لأن وجه الجمع بين ذلك يقتضى أن لايكون السجود واجبا ، وذلك بأن يكون كل واحد منهم حدث بما رأى ، من قال إنه سجد ، ومن قال إنه لم يسجد . وأما أبوحنيفة فتمسك فى ذلك بأن الأصل هو حمل الأوامر على الوجوب والأخبار التى تتنزل منزلة الأوامر وقد قال أبو المعالى : إن احتجاج أبى حنيفة بالأوامر الواردة بالسجود فى ذلك لامعنى له ، فإن إيجاب

السجود مطلقا ليس يقتضى وجوبه مقيدا وهو عند القراءة : أعنى قراءة آية السجود قال : ولو كان الأمر كما زعم أبو حنيفة لكانت الصلاة تجب عند قراءة الآية التى فيها الأمر بالصلاة ، وإذا لم يجب ذلك فليس يجب السجود عند قراءة الآية التى فيها الأمر بالسجود من الأمر بالسجود . ولأبى حنيفة أن يقول ، قد أجمع المسلمون على أن الأخبار الواردة فى السجود عند تلاوة القرآن هى بمعنى الأمر وذلك فى أكثر المواضع ، وإذا كان ذلك كذلك فقد ورد الأمر بالسجود مقيدا بالتلاوة أعنى عند التلاوة ، وورد الأمر به مطلقا فوجب حمل المطلق على المقيد ، وليس الأمر فى ذلك بالسجود كالأمر بالصلاة ، فإن الصلاة قيد وجوبها بقيود أخر ، وأيضا فإن النبى عليه الصلاة والسلام قد سجد فيها فبين لنا بذلك معنى الأمر بالسجود الوارد فيها : أعنى أنه عند التلاوة ، فوجب أن يحمل مقتضى الأمر فى الوجوب عليه.
وأما عدد عزائم سجود القرآن ، فإن مالكا قال فى الموطأ : الأمر عندنا أن عزائم سجود القرآن إحدى عشرة سجدة ليس فى المفصل منها شىء وقال أصحابه . أولها خاتمة الأعراف ، وثانيها فى الرعد عند قوله تعالى ـ بِالغُدُوِّ والآصالِ ـ وثالثها فى النحل عند قوله تعالى ـ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ـ ورابعها فى بنى إسرائيل عند قوله تعالى ـ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ـ وخامسها فى مريم عند قوله تعالى ـ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ـ وسادسها الأولى من الحج عند قوله تعالى ـ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ـ وسابعها فى الفرقان عند قوله تعالى ـ وَزَادَهُمْ نُفُورًا ـ وثامنها فى النمل عند قوله تعالى ـ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ـ وتاسعها فى ـ الم تنزيل ـ عند قوله تعالى ـ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ـ وعاشرها فى ـ ص ـ عند قوله تعالى ـ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ـ والحادية عشرة فى ـ حم تنزيل ـ عند قوله تعالى ـ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ـ وقيل عند قوله ـ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ ـ وقال الشافعى : أربع عشرة سجدة : ثلاث منها فى المفصل : فى الانشقاق وفى النجم وفى ـ اقرأ باسم ربك ـ ولم ير فى ـ ص ـ سجدة لأنها عنده من باب الشكر . وقال أحمد : هى خمسة عشرة سجدة أثبت فيها الثانية من الحج وسجدة ـ ص ـ وقال أبو حنيفة : هى اثنتا عشرة سجدة . قال

الطحاوى : وهى كل سجدة جاءت بلفظ الخبر . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى المذاهب التى اعتمدوها فى تصحيح عددها وذلك أن منهم من اعتمد عمل أهل المدينة ، ومنهم من اعتمد القياس ، ومنهم من اعتمد السماع . أما الذين اعتمدوا العمل فمالك وأصحابه . وأما الذين اعتمدوا القياس فأبوا حنيفة وأصحابه ، وذلك أنهم قالوا : وجدنا السجدات التى أجمع عليها جاءت بصيغة الخبر ، وهى سجدة الأعراف والنحل والرعد والإسراء ومريم وأول الحج والفرقان والنمل والم تنزيل ، فوجب أن تلحق بها سائر السجدات التى جاءت بصيغة الخبر ، وهى التى فى ص وفى الانشقاق ، ويسقط ثلاثة جاءت بلفظ الأمر وهى التى فى والنجم وفى الثانية من الحج وفى اقرأ باسم ربك وأما الذين اعتمدوا السماع فإنهم صاروا إلى ما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام من سجوده فى الانشقاق وفى ـ اقرأ باسم ربك ـ وفى ـ والنجم ـ خرج ذلك مسلم . وقال الأثرم : سئل أحمد كم فى الحج من سجدة ؟ قال سجدتان . وصحح حديث عقبة بن عامر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « فى الحج سَجدتَانِ » وهو قول عمر وعلى . قال القاضى : خرجه أبو داود . وأما الشافعى فإنه إنما صار إلى إسقاط سجدة ص لما رواه أبو داود عن أبى سعيد الخدرى « أن النبى عليه الصلاة والسلام قرأ وهو على المنبر آية السجود من سورة ـ ص ـ فنزل وسجد فلما كان يوم آخر قرأها فتهيأ الناس للسجود فقال : إنَّما هِىَ تَوْبَةُ نبىٍّ ، ولكنْ رَأيتكُمْ تَشيرُونَ للسُّجَود فَنَزَلْتُ فَسَجدتُ » وفى هذا ضرب من الحجة لأبى حنيفة فى قوله بوجوب السجود ، لأنه علل ترك السجود فى هذه السجدة بعلة انتفت فى غيرها من السجدات ، فوجب أن يكون حكم التى انتفت عنها العلة بخلاف التى ثبتت لها العلة ، وهو نوع من الاستدلال وفيه اختلاف ، لأنه من باب تجويز دليل الخطاب : وقد احتج بعض من لم ير السجود فى المفصل بحديث عكرمة عن ابن عباس خرجه أبو داود « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسجد فى شىء من المفصل منذ هاجر إلى المدينة » قال أبو عمر : وهو منكر لأن أبا هريرة الذى روى سجوده فى المفصل لم يصحبه عليه الصلاة والسلام إلا بالمدينة : وقد روى الثقات عنه « أنه سجد عليه الصلاة والسلام

فى والنجم » . وأما وقت السجود فإنهم اختلفوا فيه ؛ فمنع قوم السجود فى الأوقات المنهى عن الصلاة فيها ، وهو مذهب أبى حنيفة على أصله فى منع الصلوات المفروضة فى هذه الأوقات ، ومنع مالك أيضا ذلك فى الموطأ لأنها عنده من النفل والنفل ممنوع فى هذه الأوقات عنده . وروى ابن القاسم عنه أنه يسجد فيها بعد العصر مالم تصفر الشمس أو تتغير ، وكذلك بعد الصبح وبه قال الشافعى وهذا بناء على أنها سنة وأن السنن تصلى فى هذه الأوقات ما لم تدن الشمس من الغروب أو الطلوع . وأما على من يتوجه حكمها ؟ فأجمعوا على أنه يتوجه على القارئ فى صلاة كان أو فى غير صلاة . واختلفوا فى السامع هل عليه سجود أم لا ؟ فقال أبو حنيفة : عليه السجود ، ولم يفرق بين الرجل والمرأة . وقال مالك : يسجد السامع بشرطين : أحدهما إذا كان قعد ليسمع القرآن ، والآخر أن يكون القارئ يسجد ، وهو مع هذا ممن يصح أن يكون إماما للسامع . وروى ابن القاسم عن مالك أنه يسجد السامع ، وإن كان القارئ ممن لا يصلح للإمامة إذا جلس إليه . وأما صفة السجود فإن جمهور الفقهاء قالوا : إذا سجد القارئ كبر إذا خفض وإذا رفع ، واختلف قول مالك فى ذلك إذا كان فى غير صلاة . وأما إذا كان فى الصلاة فإنه يكبر قولا واحدا .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله

كتاب أحكام الميت

والكلام فى هذا الكتاب وهى حقوق الأموات على الأحياء . ينقسم إلى ست جمل : الجملة الأولى : فيما يستحب أن يفعل به عند الاحتضار ، وبعده . الثانية : فى غسله : الثالثة : فى تكفينه . الرابعة : فى حمله واتباعه . الخامسة : فى الصلاة عليه . السادسة : فى دفنه .

الباب الأول

فيما يستحب أن يفعل به عند الاحتضار وبعده

ويستحب أن يلقن الميت عند الموت شهادة أن لا إله إلا الله ، لقوله عليه

الصلاة والسلام « لَقِّنُوا مَوْتَاكُمْ شَهَادَةَ أنْ لا إلَهَ إلاَّ اللهُ » وقوله « مَنْ كَانَ آخِرَ قَوْلِهِ لا إلَهَ إلاَّ اللهُ دَخَلَ الجَنَّةَ » . واختلفوا فى استحباب توجيهه إلى القبلة ، فرأى ذلك قوم ولم يره آخرون . وروى عن مالك أنه قال فى التوجيه : ماهو من الأمر القديم . وروى عن سعيد بن المسيب أنه أنكر ذلك ولم يرو ذلك عن أحد من الصحابة ولا من التابعين : أعنى الأمر بالتوجيه ، فإذا قضى الميت غمض عينيه ، ويستحب تعجيل دفنه لورود الآثار بذلك ، إلا الغريق ، فإنه يستحب فى المذهب تأخير دفنه مخافة أن يكون الماء قد غمره فلم تتبين حياته : قال القاضى : وإذا قيل هذا فى الغريق فهو أولى فى كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق وغير ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء إن المسكوتين لاينبغى أن يدفنوا إلا بعد ثلاث .

الباب الثانى فى غسل الميت

ويتعلق بهذا الباب فصول أربعة : منها فى حكم الغسل . ومنها فيمن يجب غسله من الموتى . ومن يجوز أن يغسل ، وما حكم الغاسل . ومنها فى صفة الغسل .

الفصل الأول فى حكم الغسل

فأما حكم الغسل فإنه قيل فيه إنه فرض على الكفاية : وقيل سنة على الكفاية . والقولان كلاهما فى المذهب . والسبب فى ذلك أنه نقل بالعمل لا بالقول ، والعمل ليس له صيغة تفهم الوجوب أو لا تفهمه . وقد احتج عبد الوهاب لوجوبه بقوله عليه الصلاة والسلام فى ابنته « اغْسِلْنَهَا ثَلاثًا أو خَمْسًا » وبقوله فى المحرم « اغْسِلُوهُ » فمن رأى أن هذا القول خرج مخرج تعليم لصفة الغسل لا مخرج الأمر به لم يقل بوجوبه ، ومن رأى أنه يتضمن الأمر والصفة قال : بوجوبه.

الفصل الثانى فيمن يجب غسله من الموتى

وأما الأموات الذين يجب غسلهم فإنهم اتفقوا من ذلك على غسل الميت المسلم الذى لم يقتل فى معترك حرب الكفار . واختلفوا فى غسل الشهيد وفى

الصلاة عليه وفى غسل المشرك . فأما الشهيد : أعنى الذى قتله فى المعترك المشركون ، فإن الجمهور على ترك غسله لما روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بقتلى أحد فدفنوا بثيابهم ولم يصل عليهم » وكان الحسن وسعيد ابن المسيب يقولان : يغسل كل مسلم فان كل ميت يجنب ، ولعلهم كانوا يرون أن ما فعل بقتلى أحد كان لموضع الضرورة : أعنى المشقة فى غسلهم ، وقال بقولهم من فقهاء الأمصار عبيد الله بن الحسن العنبرى . وسئل أبو عمر فيما حكى ابن المنذر عن غسل الشهيد فقال : قد غسل عمر وكفن وحنط وصلى عليه ، وكان شهيدا يرحمه الله . واختلف الذين اتفقوا على أن الشهيد فى حرب المشركين لايغسل فى الشهداء من قتل اللصوص أو غير أهل الشرك . فقال الأوزاعى وأحمد وجماعة حكمهم حكم من قتله أهل الشرك : وقال مالك والشافعى : يغسل . وسبب اختلافهم هو هل الموجب لرفع حكم الغسل هى الشهادة مطلقا أو الشهادة على أيدى الكفار ، فمن رأى أن سبب ذلك هى الشهادة مطلقا قال : لايغسل كل من نص عليه النبى عليه الصلاة والسلام أنه شهيد ممن قتل . ومن رأى أن سبب ذلك هى الشهادة من الكفار قصر ذلك عليهم . وأما غسل المسلم الكافر فكان مالك يقول : لايغسل المسلم والده الكافر ولا يقبره ، إلا أن يخاف ضياعه فيواريه . وقال الشافعى : لابأس بغسل المسلم قرابته من المشركين ودفنهم ، وبه قال أبو ثور وأبو حنيفة وأصحابه قال أبو بكر بن المنذر : ليس فى غسل الميت المشرك سنة تتبع ، وقد روى « أن النبى عليه الصلاة والسلام . أمر بغسل عمه لما مات » . وسبب الخلاف هل الغسل من باب العبادة ، أو من باب النظافة ؟ فإن كانت عبادة لم يجز غسل الكافر ، وإن كانت نظافة جاز غسله :

الفصل الثالث فيمن يجوز أن يغسل الميت

وأما من يجوز أن يغسل الميت ، فإنهم اتفقوا على أن الرجال يغسلون الرجال والنساء يغسلون النساء . واختلفوا فى المرأة تموت مع الرجال ، أو الرجل يموت مع النساء ما لم يكونا زوجين على ثلاثة أقوال : فقال قوم : يغسل كل واحد منهما صاحبه من فوق الثياب . وقال قوم : ييمم كل واحد منهما صاحبه ،

وبه قال الشافعي وأبوحنيفة وجمهور العلماء . وقال قوم : لايغسل واحد منهما صاحبه ولا ييممه ، وبه قال الليث بن سعد ، بل يدفن من غير غسل . وسبب اختلافهم هو الترجيح بين تغليب النهى على الأمر ، أو الأمر على النهى ، وذلك أن الغسل مأمور به ، ونظر الرجل إلى بدن المرأة والمرأة إلى بدن الرجل منهى عنه . فمن غلب النهى تغليبا مطلقا ، أعنى لم يقس الميت على الحى فى كون الطهارة التراب له بدلا من طهارة الماء عند تعذرها قال : لايغسل واحد منهما صاحبه ولا ييممه . ومن غلب الأمر على النهى قال يغسل كل واحد منهما صاحبه : أعنى غلب الأمر على النهى تغليبا مطلقا . ومن ذهب إلى التيمم فلأنه رأى أنه لايلحق الآمر والنهى فى ذلك تعارض ، وذلك أن النظر إلى مواضع التيمم يجوز لكلا الصنفين ، ولذلك رأى مالك أن ييمم الرجل المرأة فى يديها ووجهها فقط لكون ذلك منها ليسا بعورة ، وأن تيمم المرأة الرجل إلى المرفقين لأنه ليس من الرجل عورة إلا من السرة إلى الركبة على مذهبه ، فكأن الضرورة التى نقلت الميت من الغسل إلى التيمم عند من قال به هى تعارض الأمر والنهى ، فكأنه شبه هذه الضرورة بالضرورة التى يجوز معها للحى التيمم ، وهو تشبيه فيه بعد ولكن عليه الجمهور . فأما مالك فاختلف فى قوله هذه المسئلة فمرة قال : ييمم كل واحد منهما صاحبه قولا مطلقا ، ومرة فرق فى ذلك بين ذوى المحارم وغيرهم ، ومرة فرق فى ذوى المحارم بين الرجال والنساء ، فيتحصل عنه أن له فى ذوى المحارم ثلاثة أقوال : أشهرها أنه يغسل كل واحد منهما صاحبه على الثياب . والثانى أنه لايغسل أحدهما صاحبه لكن ييممه مثل قول الجمهور فى غير ذوى المحارم . والثالث الفرق بين الرجال والنساء : أعنى تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة . فسبب المنع أن كل واحد منهما لايحل له أن ينظر إلى موضع الغسل من صاحبه كالأجانب سواء . وسبب الإباحة أنه موضع ضرورة وهم أعذر فى ذلك من الأجنبى . وسبب الفرق أن نظر الرجال إلى النساء أغلظ من نظر النساء إلى الرجال ، بدليل أن النساء حجبن عن نظر الرجال إليهن ولم يحجب الرجال عن النساء . وأجمعوا من هذا الباب على جواز غسل المرأة زوجها . واختلفوا فى جواز غسله إياها ، فالجمهور على جواز ذلك ؛ وقال أبو حنيفة : لا يجوز غسل

الرجل زوجته . وسبب اختلافهم هو تشبيه الموت بالطلاق ، فمن شبهه بالطلاق قال : لايحل أن ينظر إليها بعد الموت ، ومن لم يشبهه بالطلاق وهم الجمهور قال : إن ما يحل له من النظر إليها قبل الموت يحل له بعد الموت ، وإنما دعا أباحنيفة أن يشبه الموت بالطلاق لأنه رأى أنه إذا ماتت إحدى الأختين حل له نكاح الأخرى ، كالحال فيها إذا طلقت ، وهذا فيه بعد ، فإن علة منع الجمع مرتفعة بين الحى والميت ، ولذلك حلت إلا أن يقال إن علة منع الجمع غير معقولة ، وإن منع الجمع بين الأختين عبادة محضة غير معقولة المعنى ، فيقوى حينئذ مذهب أبى حنيفة ، وكذلك أجمعوا على أن المطلقة المبتوتة لاتغسل زوجها ، واختلفوا فى الرجعية ، فروى عن مالك أنها تغسله ، وبه قال أبوحنيفة وأصحابه . وقال ابن القاسم : لاتغسله وإن كان الطلاق رجعيا وهو قياس قول مالك ، لأنه ليس يجوز عنده أن يراها ، وبه قال الشافعى : وسبب اختلافهم هو هل يحل للزوج أن ينظر إلى الرجعية أو لاينظر إليها ؟ وأماحكم الغاسل فإنهم اختلفوا فيما يجب عليه ، فقال قوم : من غسل ميتا وجب عليه الغسل . وقال قوم : لاغسل عليه : وسبب اختلافهم معارضة حديث أبى هريرة لحديث أسماء ، وذلك أن أبا هريرة روى عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « مَنْ غَسَّلَ مَيِّتا فلْيَغْتَسِلْ ، ومَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأ » خرجه أبو داود . وأما حديث أسماء فإنها لما غسلت أبا بكر رضى الله عنه خرجت فسألت من حضرها من المهاجرين والأنصار وقالت إنى صائمة ، وإن هذا يوم شديد البرد فهل علىّ من غسل ؟ قالوا لا ، وحديث أسماء فى هذا صحيح . وأما حديث أبى هريرة فهو عند أكثر أهل العلم فيما حكى أبو عمر غير صحيح ، لكن حديث أسماء ليس فيه فى الحقيقة معارضة له ، فإن من أنكر الشىء يحتمل أن يكون ذلك لأنه لم تبلغه السنة فى ذلك الشىء ، وسؤال أسماء والله أعلم يدل على الخلاف فى ذلك فى الصدر الأول ، ولهذا كله قال الشافعى رضى الله عنه على عادته فى الاحتياط والالتفات إلى الأثر لاغسل على من غسل الميت إلا أن يثبت حديث أبى هريرة .

الفصل الرابع فى صفة الغسل

وفى هذا الفصل مسائل :

(إحداها) هل ينزع عن الميت قميصه إذا غسل ؟ أم يغسل فى قميصه ؟

اختلفوا فى ذلك ، فقال مالك : إذا غسل الميت تنزع ثيابه وتستر عورته ، وبه قال أبو حنيفة ، وقال الشافعى : يغسل فى قميصه . وسبب اختلافهم تردد غسله عليه الصلاة والسلام فى قميصه بين أن يكون خاصا به وبين أن يكون سنة فمن رأى أنه خاص به وأنه لا يحرم من النظر إلى الميت إلا ما يحرم منه وهو حى قال . يغسل عريانا إلا عورته فقط التى يحرم النظر إليها فى حال الحياة . ومن رأى أن ذلك سنة يستند إلى باب الإجماع أو إلى الأمر الإلهى ، لأنه روى فى الحديث أنهم سمعوا صوتا يقول لهم : لا تنزعوا القميص ، وقد ألقى عليهم النوم قال : الأفضل أن يغسل الميت فى قميصه .

(المسئلة الثانية) قال أبو حنيفة : لا يوضأ الميت . وقال الشافعى : يوضأ . وقال مالك : إن وضئ فحسن . وسبب الخلاف فى ذلك معارضة القياس للأثر . وذلك أن القياس يقتضى أن لا وضوء على الميت ، لأن الوضوء طهارة مفروضة لموضع العبادة ، وإذا أسقطت العبادة عن الميت سقط شرطها الذى هو الوضوء ولولا أن الغسل ورد فى الآثار لما وجب غسله . وظاهر حديث أم عطية الثابت أن الوضوء شرط فى غسل الميت لأن فيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى غسل ابنته « ابْدَأْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الوُضُوءِ مِنْهَا » وهذه الزيادة ثابتة خرّجها البخارى ومسلم ، ولذلك يجب أن تعارض بالروايات التى فيها الغسل مطلقا ، لأن المقيد يقضى على المطلق ، إذ فيه زيادة على ما يراه كثير من الناس ، ويشبه أيضا أن يكون من أسباب الخلاف فى ذلك معارضة المطلق للمقيد ، وذلك أنه وردت آثار كثيرة فيها الأمر بالغسل مطلقا من غير ذكر وضوء فيها ، فهؤلاء رجحوا الإطلاق على التقييد لمعارضة القياس له فى هذا الموضع . والشافعى جرى على الأصل من حمل المطلق على المقيد .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى التوقيت فى الغسل ، فمنهم من أوجبه ، ومنهم من استحسنه واستحبه . والذين أوجبوا التوقيت منهم من أوجب الوتر ، أى وتر كان ، وبه قال ابن سيرين . ومنهم من أوجب الثلاثة فقط ، وهو أبو حنيفة . ومنهم من حد أقل الوتر فى ذلك فقال : لا ينقص عن الثلاثة ، ولم يحد الأكثر وهو الشافعى . ومنهم من حد الأكثر فى ذلك فقال : لا يتجاوز به السبعة ، وهو أحمد بن حنبل . وممن قال باستحباب الوتر ولم يحد فيه حدا مالك بن أنس

وأصحابه . وسبب الخلاف بين من شرط التوقيت ومن لم يشترطه بل استحبه معارضة القياس للأثر ، وذلك أن ظاهر حديث أم عطية يقتضى التوقيت ، لأن فيه « اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك إن رأيتن » وفى بعض رواياته « أوسبعا » . وأما قياس الميت على الحى فى الطهارة فيقتضى أن لاتوقيت فيها كما ليس فى طهارة الحى توقيت ، فمن رجح الأثر على النظر قال بالتوقيت . ومن رأى الجمع بين الأثر والنظر حمل التوقيت على الاستحباب . وأما الذين اختلفوا فى التوقيت ، فسبب اختلافهم ألفاظ الروايات فى ذلك عن أم عطية . فأما الشافعى فإنه رأى أن لاينقص عن ثلاثة لأنه أقل وتر نطق به فى حديث أم عطية ، ورأى أن ما فوق ذلك مباح لقوله عليه الصلاة والسلام « أو أكثر من ذلك إن رأيتن » . وأما أحمد فأخذ بأكثر وتر نطق به فى بعض روايات الحديث ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « أو سبعا » . وأما أبو حنيفة فصار فى قصره الوتر على الثلاث لما روى أن محمد بن سيرين كان يأخذ الغسل عن أم عطية « ثلاثا يغسل بالسدر مرتين والثالثة بالماء والكافور » وأيضا فإن الوتر الشرعى عنده إنما ينطلق على الثلاث فقط . وكان مالك يستحب أن يغسل فى الأولى بالماء القراح ، وفى الثانية بالسدر ، وفى الثالثة بالماء والكافور . واختلفوا إذا خرج من بطنه حدث هل يعاد غسله أم لا ؟ فقيل لايعاد ، وبه قال مالك ، وقيل يعاد . والذين رأوا أنه يعاد اختلفوا فى العدد الذى تجب به الإعادة إن تكرر خروج الحدث ، فقيل يعاد الغسل عليه واحدة ، وبه قال الشافعى . وقيل يعاد ثلاثا . وقيل يعاد سبعا . وأجمعوا على أنه لايزاد على السبع شىء . واختلفوا فى تقليم أظفار الميت والأخذ من شعره ، فقال قوم : تقلم أظفاره ويؤخذ منه . وقال قوم : لاتقلم أظفاره ولايؤخذ من شعره وليس فيه أثر . وأما سبب الخلاف فى ذلك ، فالخلاف الواقع فى ذلك فى الصدر الأول ، ويشبه أن يكون سبب الخلاف فى ذلك قياس الميت على الحى ، فمن قاسه أوجب تقليم الأظفار وحلق العانة لأنها من سنة الحى باتفاق ، وكذلك اختلفوا فى عصر بطنه قبل أن يغسل . فمنهم من رأى ذلك ، ومنهم من لم يره . فمن رآه رأى أن فيه ضربا من الاستنقاء من الحدث عند ابتداء الطهارة ، وهو مطلوب

من الميت كما هو مطلوب من الحى . ومن لم ير ذلك رأى أنه من باب تكليف ما لم يشرع ، وأن الحى فى ذلك بخلاف الميت .

الباب الثالث فى الأكفان

والأصل فى هذا الباب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة » وخرج أبو داود عن ليلى بنت قائف الثقفية قالت « كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أول ما أعطانى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحقو ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد فى الثوب الآخر ، قالت : ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس عند الباب معه أكفانها يناولناها ثوبا ثوبا » فمن العلماء من أخذ بظاهر هذين الأثرين فقال : يكفن الرجل فى ثلاثة أثواب والمرأة فى خمسة أثواب ، وبه قال الشافعى وأحمد وجماعة . وقال أبو حنيفة : أقل ماتكفن فيه المرأة ثلاثة أثواب ، والسنة خمسة أثواب ، وأقل ما يكفن فيه الرجل ثوبان ، والسنة فيه ثلاثة أثواب . ورأى مالك أنه لاحد فى ذلك ، وأنه يجزئ ثوب واحد فيهما إلا أنه يستحب الوتر . وسبب اختلافهم فى التوقيت اختلافهم فى مفهوم هذين الأثرين ، فمن فهم منهما الإباحة لم يقل بتوقيت إلا أنه استحب الوتر لاتفاقهما فى الوتر ، ولم يفرق فى ذلك بين المرأة والرجل ، وكأنه فهم منهما الإباحة إلا فى التوقيت ، فإنه فهم منه شرعا لمناسبته للشرع ، ومن فهم من العدد أنه شرع الإباحة قال بالتوقيت ، إما على جهة الوجوب ، وإما على جهة الاستحباب ، وكله واسع إن شاء الله وليس فيه شرع محدود ، ولعله تكلف شرع فيما ليس فيه شرع ، وقد كفن مصعب بن عمير يوم أحد بنمرة فكانوا إذا غطوا بها رأسه خرجت رجلاه ، وإذا غطوا بها رجليه خرج رأسه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « غَطُّوا بِهَا رَأْسَهُ وَاجْعَلُوا عَلَى رِجْلَيْهِ مِنَ الإِذْخِرِ » واتفقوا على أن الميت يغطى رأسه ويطيب إلا المحرم إذا مات فى إحرامه فإنهم اختلفوا فيه ، فقال مالك وأبو حنيفة : المحرم بمنزلة غير المحرم . وقال الشافعى : لايغطى رأس المحرم إذا مات ولا يمس طيبا . وسبب اختلافهم معارضة العموم للخصوص . فأما الخصوص فهو حديث

ابن عباس قال « أتى النبى صلى الله عليه وسلم برجل وقصته راحلته فمات وهو محرم فقال : كَفِّنُوهُ فى ثَوْبَيْنِ واغْسِلُوهُ بِمَاء وسِدْرٍ ولا تُخَمِّرُوا رأسَهُ ولا تَقْرَبُوهُ طِيبا فإنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ القِيامَةِ يُلَبِّى » وأما العموم فهو ما ورد من الأمر بالغسل مطلقا فمن خص من الأموات المحرم بهذا الحديث كتخصيص الشهداء بقتلى أحد جعل الحكم منه عليه الصلاة والسلام على الواحد حكما على الجميع ، وقال : لايغطى رأس المحرم ولا يمس طيبا . ومن ذهب مذهب الجمع لامذهب الاستثناء والتخصيص قال : حديث الأعرابى خاص به لايعدى إلى غيره .

الباب الرابع فى صفة المشى مع الجنازة

واختلفوا فى سنة المشى مع الجنازة . فذهب أهل المدينة إلى أن من سننها المشى أمامها . وقال الكوفيون وأبوحنيفة وسائرهم : إن المشى خلفها أفضل . وسبب اختلافهم اختلاف الآثار التى روى كل واحد من الفريقين عن سلفه وعمل به ، فروى مالك عن النبى عليه الصلاة والسلام مرسلا ، المشى أمام الجنازة ، وعن أبى بكر وعمر وبه قال الشافعى . وأخذ أهل الكوفة بما رووا عن على بن أبى طالب من طريق عبد الرحمن بن أبزى قال : كنت أمشى مع على فى جنازة وهو آخذ بيدى وهو يمشى خلفها وأبو بكر وعمر يمشيان أمامها ، فقلت له فى ذلك فقال : إن فضل الماشى خلفها على الماشى أمامها كفضل صلاة المكتوبة على صلاة النافلة ، وإنهما ليعلمان ذلك ، ولكنهما سهلان يسهلان على الناس . وروى عنه رضى الله عنه أنه قال : قدمها بين يديك واجعلها نصب عينيك فإنما هى موعظة وتذكرة وعبرة ، وبما روى أيضا عن ابن مسعود أنه كان يقول : سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السير مع الجنازة فقال « الجَنازَةُ مَتْبُوعَةٌ ولَيْسَتْ بِتابِعَةٍ ، ولَيْسَ مَعَها مَنْ يُقَدِّمُها » وحديث المغيرة بن شعبة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « الرَّاكِبُ يَمْشِى أمامَ الجَنازَةِ والماشِى خَلْفَها وأمامَها وعَنْ يَمِينِها ، ويَسارِها قَرِيبا مِنْها » وحديث أبى هريرة أيضا فى هذا المعنى قال « امشوا

خلف الجنازة » ، وهذه الأحاديث صار إليها الكوفيون وهى أحاديث يصححونها ويضعفها غيرهم . وأكثر العلماء على أن القيام إلى الجنازة منسوخ بما روى مالك من حديث على بن أبى طالب « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقوم فى الجنائز ثم جلس » وذهب قوم إلى وجوب القيام ، وتمسكوا فى ذلك بما روى من أمره صلى الله عليه وسلم بالقيام لها كحديث عامر بن ربيعة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إِذَا رَأَيْتُمُ الجَنَائِزَ فَقُومُوا إِلَيْهَا حَتَّى تُخَلِّفَكُمْ أَوْ تُوضَعَ » واختلف الذين رأوا أن القيام منسوخ فى القيام على القبر فى وقت الدفن ، فبعضهم رأى أنه لم يدخل تحت النهى ، وبعضهم رأى أنه داخل تحت النهى على ظاهر اللفظ ، ومن أخرجه من ذلك احتج بفعل على فى ذلك ، وذلك أنه روى النسخ ، وقام على قبر بن المكفف فقيل له ألا تجلس يا أمير المؤمنين ؟ فقال : قليل لأخينا قيامنا على قبره .

الباب الخامس فى الصلاة على الجنازة

وهذه الجملة يتعلق بها بعد معرفة وجوبها فصول : أحدها فى صفة صلاة الجنازة . والثانى : على من يصلى : ومن أولى بالصلاة . والثالث : فى وقت هذه الصلاة . والرابع : فى موضع هذه الصلاة . والخامس : فى شروط هذه الصلاة .

الفصل الأول فى صفة صلاة الجنازة

فأما صفة الصلاة فإنها يتعلق بها مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلفوا فى عدد التكبير فى الصدر الأول اختلافا كثيرا من ثلاث إلى سبع : أعنى الصحابة رضى الله عنهم ، ولكن فقهاء الأمصار على أن التكبير فى الجنازة أربع ، إلا ابن أبى ليلى وجابر بن زيد فإنهما كانا يقولان إنهما خمس . وسبب الاختلاف اختلاف الآثار فى ذلك ، وذلك أنه روى من حديث أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشى فى اليوم الذى مات فيه ، وخرج بهم إلى المصلى فصف بهم وكبر أربع تكبيرات » وهو حديث متفق على صحته ، ولذلك أخذ به جمهور فقهاء الأمصار ، وجاء فى هذا

المعنى أيضا من « أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر مسكينة فكبر عليها أربعا » وروى مسلم أيضا عن عبد الرحمن بن أبى ليلى قال «كان زيد بن أرقم يكبر على الجنائز أربعا ، وأنه كبر على جنازة خمسا ، فسألناه فقال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبرها » وروى عن أبى خيثمة عن أبيه قال «كان النبى صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز أربعا وخمسا وستا وسبعا وثمانيا حتى مات النجاشى ، فصف الناس وراءه وكبر أربعا ، ثم ثبت صلى الله عليه وسلم على أربع حتى توفاه الله » وهذا فيه حجة لاشحة للجمهور . وأجمع العلماء على رفع اليدين فى أول التكبير على الجنازة ، واختلفوا فى سائر التكبير ، فقال قوم : يرفع ؛ وقال قوم : لايرفع . وروى الترمذى عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر فى جنازة فرفع يديه فى أول التكبير ووضع يده اليمنى على اليسرى » فمن ذهب إلى ظاهر هذا الأثر وكان مذهبه فى الصلاة أنه لايرفع إلا فى أول التكبير قال : الرفع فى أول التكبير . ومن قال يرفع فى كل تكبير شبه التكبير الثانى بالأول ، لأنه كله يفعل فى حال القيام والاستواء .

(المسئلة الثانية) اختلف الناس فى القراءة فى صلاة الجنازة ، فقال مالك وأبوحنيفة : ليس فيها قراءة إنما هو الدعاء . وقال مالك : قراءة فاتحة الكتاب فيها ليس بمعمول به فى بلدنا بحال قال : وإنما يحمد الله ويثنى عليه بعد التكبيرة الأولى ثم يكبر الثانية فيصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم يكبر الثالثة فيشفع للميت ثم يكبر الرابعة ويسلم . وقال الشافعى : يقرأ بعد التكبيرة الأولى بفاتحة الكتاب : ثم يفعل فى سائر التكبيرات مثل ذلك ، وبه قال أحمد وداود . وسبب اختلافهم معارضة العمل للأثر وهل يتناول أيضا اسم الصلاة صلاة الجنائز أم لا ؟ أما العمل فهو الذى حكاه مالك عن بلده ، وأما الأثر فما رواه البخارى عن طلحة بن عبد الله بن عوف قال : صليت خلف ابن عباس على جنازة فقرأ بفاتحة الكتاب فقال : لتعلموا أنها السنة ، فمن ذهب إلى ترجيح هذا الأثر على العمل وكان اسم الصلاة يتناول عنده صلاة الجنازة وقد قال صلى الله عليه وسلم « لا صَلَاةَ إِلاَّ بِفَاتِحَةِ الكِتَابِ » رأى قراءة فاتحة الكتاب فيها . ويمكن أن يحتج لمذهب مالك بظواهر الآثار التى نقل فيها دعاؤه عليه الصلاة والسلام على الجنائز ، ولم ينقل فيها أنه قرأ ، وعلى هذا فتكون تلك

الآثار كأنها معارضة لحديث ابن عباس ومخصصة لقوله « لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب » وذكر الطحاوى عن ابن شهاب عن أبى أمامة بن سهل بن حنيف قال وكان من كبراء الصحابة وعلمائهم وأبناء الذين شهدوا بدرا : أن رجلا من أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام أخبره أن السنة فى الصلاة على الجنائز أن يكبر الإمام ثم يقرأ فاتحة الكتاب سرا فى نفسه ، ثم يخلص الدعاء فى التكبيرات الثلاث. قال ابن شهاب : فذكرت الذى أخبر به أبو أمامة من ذلك لمحمد بن سويد الفهرى فقال : وأنا سمعت الضحاك بن قيس يحدث عن حبيب بن مسلمة فى الصلاة على الجنائز بمثل ما حدثك به أبو أمامة .

(المسئلة الثالثة) واختلفوا فى التسليم من الجنازة هل هو واحد أو اثنان ؟ فالجمهور على أنه واحد ؛ وقالت طائفة وأبو حنيفة : يسلم تسليمتين ، واختاره المزنى من أصحاب الشافعى ، وهو أحد قولى الشافعى . وسبب اختلافهم اختلافهم فى التسليم من الصلاة ، وقياس صلاة الجنائز على الصلاة المفروضة ، فمن كانت عنده التسليمة واحدة فى الصلاة المكتوبة وقاس صلاة الجنازة عليها قال بواحدة . ومن كانت عنده تسليمتين فى الصلاة المفروضة قال : هنا بتسليمتين إن كانت عنده تلك سنة فهذه سنة ، وإن كانت فرضا فهذه فرض وكذلك اختلف المذهب هل يجهر فيها أو لا يجهر بالسلام ؟ .

(المسئلة الرابعة) واختلفوا أين يقوم الإمام من الجنازة ، فقال جملة من العلماء : يقوم فى وسطها ذكرا كان أو أنثى ؛ وقال قوم آخرون : يقوم من الأنثى وسطها ومن الذكر عند رأسه ؛ ومنهم من قال : يقوم من الذكر والأنثى عند صدرهما ، وهو قول ابن القاسم وقول أبى حنيفة ، وليس عند مالك والشافعى فى ذلك حد ؛ وقال قوم : يقوم منهما أين شاء . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وذلك أنه خرج البخارى ومسلم من حديث سمرة بن جندب قال « صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم على أم كعب ماتت وهى نفساء ، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم للصلاة على وسطها » وخرج أبو داود من حديث همام بن غالب قال : « صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ، ثم جاءوا بجنازة امرأة فقالوا يا أباحمزة صل عليها ، فقام حيال وسط السرير ، فقال العلاء بن زياد ، هكذا رأيت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى على الجنائز كبر أربعا وقام على جنازة المرأة مقامك منها ومن الرجل مقامك منه ، قال نعم » فاختلف الناس فى المفهوم من هذه الأفعال ، فمنهم من رأى أن قيامه عليه الصلاة والسلام فى هذه المواضع المختلفة يدل على الإباحة وعلى عدم التحديد . ومنهم من رأى أن قيامه على أحد هذه الأوضاع أنه شرع وأنه يدل على التحديد ، وهؤلاء انقسموا قسمين : فمنهم من أخذ بحديث سمرة بن جندب للاتفاق على صحته فقال : المرأة فى ذلك والرجل سواء ، لأن الأصل أن حكمهما واحد إلا أن يثبت فى ذلك فارق شرعى ؛ ومنهم من صحح حديث ابن غالب وقال فيه زيادة على حديث سمرة بن جندب فيجب المصير إليها ، وليس بينهما تعارض أصلا . وأما مذهب ابن القاسم وأبى حنيفة فلا أعلم له من جهة السمع فى ذلك مسندا إلا ماروى عن ابن مسعود من ذلك .

(المسئلة الخامسة) واختلفوا فى ترتيب جنائز الرجال والنساء إذا اجتمعوا عند الصلاة ، فقال الأكثر : يجعل الرجال مما يلى الإمام ، والنساء مما يلى القبلة . وقال قوم بخلاف هذا : أى النساء مما يلى الإمام ، والرجال مما يلى القبلة ؛ وفيه قول ثالث أنه يصلى كل على حدة الرجال مفردون والنساء مفردات . وسبب الخلاف مايغلب على الظن باعتبار أحوال الشرع من أنه يجب أن يكون فى ذلك شرع محدود ، مع أنه لم يرد فى ذلك شرع يجب الوقوف عنده ، ولذلك رأى كثير من الناس أنه ليس فى أمثال هذه المواضع شرع أصلا ، وأنه لو كان فيها شرع لبين للناس ، وإنما ذهب الأكثر لما قلناه من تقديم الرجال على النساء لما رواه مالك فى الموطأ من أن عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر وأبا هريرة كانوا يصلون على الجنائز بالمدينة الرجال والنساء معا ، فيجعلون الرجال مما يلى الإمام ، ويجعلون النساء مما يلى القبة . وذكر عبد الرزاق عن ابن جريج عن نافع عن ابن عمر أنه صلى كذلك على جنازة فيها ابن عباس وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وأبو قتادة والإمام يومئذ سعيد بن العاصى ، فسألهم عن ذلك ، أو أمر من سألهم فقالوا : هى السنة ، وهذا يدخل فى المسند عندهم ، ويشبه أن يكون من قال بتقديم الرجال شبههم أمام الإمام بحالهم خلف الإمام فى الصلاة ، ولقوله عليه الصلاة والسلام « أَخِّرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ

الله » . وأما من قال بتقديم النساء على الرجال فيشبه أن يكون اعتقد أن الأول هو المقدم ولم يجعل التقديم بالقرب من الإمام . وأما من فرق فاحتياطا من أن لايجوز ممنوعا ، لأنه لم ترد سنة بجواز الجمع ، فيحتمل أن يكون على أصل الإباحة ، ويحتمل أن يكون ممنوعا بالشرع ، وإذا وجد الاحتمال وجب التوقف إذا وجد إليه سبيلا .

(المسئلة السادسة) واختلفوا فى الذى يفوته بعض التكبير على الجنازة فى مواضع : منها هل يدخل بتكبير أم لا ؟ ومنها هل يقضى ما فاته أم لا ؟ وإن قضى فهل يدعو بين التكبير أم لا ؟ فروى أشهب عن مالك أنه يكبر أول دخوله ، وهو أحد قولى الشافعى . وقال أبوحنيفة : ينتظر حتى يكبر الإمام وحينئذ يكبر ، وهى رواية ابن القاسم عن مالك ، والقياس التكبير قياسا على من دخل فى المفروضة . واتفق مالك وأبوحنيفة والشافعى على أنه يقضى ما فاته من التكبير إلا أن أباحنيفة يرى أن يدعو بين التكبير المقضى ومالك والشافعى يريان أن يقضيه نسقا ، وإنما اتفقوا على القضاء لعموم قوله عليه الصلاة والسلام « ما أدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فاتَكُمْ فأَتِمُّوا » فمن رأى أن هذا العموم يتناول التكبير والدعاء قال : يقضى التكبير وما فاته من الدعاء ، ومن أخرج الدعاء من ذلك إذ كان غير مؤقت قال : يقضى التكبير فقط إذ كان هو المؤقت ، فكان تخصيص الدعاء من ذلك العموم هو من باب تخصيص العام بالقياس ، فأبوحنيفة أخذ بالعموم وهؤلاء بالخصوص .

(المسئلة السابعة) واختلفوا فى الصلاة على القبر لمن فاتته الصلاة على الجنازة فقال مالك : لايصلى على القبر ؛ وقال أبوحنيفة : لايصلى على القبر إلا الولى فقط إذا فاتته الصلاة على الجنازة ، وكان الذى صلى عليها غير وليها ؛ وقال الشافعى وأحمد وداود وجماعة : يصلى على القبر من فاتته الصلاة على الجنازة ؛ واتفق القائلون باجازة الصلاة على القبر أن من شرط ذلك حدوث الدفن ، وهؤلاء اختلفوا فى هذه المدة وأكثرها شهر . وسبب اختلافهم معارضة العمل للأثر . أما مخالفة العمل فإن ابن القاسم قال : قلت لمالك فالحديث الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه صلى على قبر امرأة قال : قد جاء هذا الحديث وليس عليه العمل ، والصلاة على القبر ثابتة باتفاق من أصحاب الحديث ،

قال أحمد بن حنبل : رويت الصلاة على القبر عن النبى عليه الصلاة والسلام من طرق ستة كلها حسان : وزاد بعض المحدثين ثلاثة طرق فذلك تسع : وأما البخارى ومسلم فرويا ذلك من طريق أبى هريرة . وأما مالك فخرجه مرسلا عن أبى أمامة بن سهل . وقد روى ابن وهب عن مالك مثل قول الشافعى : وأما أبو حنيفة فإنه جرى فى ذلك على عادته فيما أحسب ، أعنى من رد أخبار الآحاد التى تعم بها البلوى إذا لم تنتشر ولا انتشر العمل بها ، وذلك أن عدم الانتشار إذا كان خبرا شأنه الانتشار قرينة توهن الخبر وتخرجه عن غلبة الظن بصدقه إلى الشك فيه أو إلى غلبة الظن بكذبه أو نسخه : قال القاضى : وقد تكلمنا فيما سلف من كتابنا هذا فى وجه الاستدلال بالعمل ، وفى هذا النوع من الاستدلال الذى يسميه الحنفية عموم البلوى ، وقلنا : إنها من جنس واحد :

الفصل الثانى فيمن يصلى عليه ومن أولى بالتقديم

وأجمع أكثر أهل العلم على إجازة الصلاة على كل من قال لا إله إلا الله ، وفى ذلك أثر أنه قال عليه الصلاة والسلام « صَلُّوا علَى مَنْ قالَ لا إلَهَ إلاَّ اللهُ » وسواء كان من أهل الكبائر أو من أهل البدع ، إلا أن مالكا كره لأهل الفضل الصلاة على أهل البدع ، ولم ير أن يصلى الإمام على من قتله حدا . واختلفوا فيمن قتل نفسه ، فرأى قوم أنه لا يصلى عليه ، وأجاز آخرون الصلاة عليه ، ومن العلماء من لم يجز الصلاة على أهل الكبائر ولا على أهل البغى والبدع : والسبب فى اختلافهم فى الصلاة ، أما فى أهل البدع فلاختلافهم فى تكفيرهم ببدعهم ، فمن كفرهم بالتأويل البعيد لم يجز الصلاة عليهم ، ومن لم يكفرهم إذ كان الكفر عنده إنما هو تكذيب الرسول لا تأويل أقواله عليه الصلاة والسلام قال : الصلاة عليهم جائزة ، وإنما أجمع العلماء على ترك الصلاة على المنافقين مع تلفظهم بالشهادة لقوله تعالى ـ ولا تُصَلِّ عَلَى أحَدٍ مِنْهُمْ ماتَ أبَدًا ولا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ـ الآية . وأما اختلافهم فى أهل الكبائر فليس يمكن أن يكون له سبب إلا من جهة اختلافهم فى القول بالتكفير بالذنوب ، لكن ليس هذا مذهب أهل السنة ، فلذلك ليس ينبغى

أن يمنع الفقهاء الصلاة على أهل الكبائر . وأما كراهية مالك الصلاة على أهل البدع فذلك لمكان الزجر والعقوبة لهم ، وإنما لم ير مالك صلاة الإمام على من قتله حدا « لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصل على ماعز ولم ينه عن الصلاة عليه » خرجه أبو داود ، وإنما اختلفوا فى الصلاة على من قتل نفسه لحديث جابر بن سمرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أبى أن يصلى على رجل قتل نفسه » فمن صحح هذا الأثر قال : لايصلى على قاتل نفسه ، ومن لم يصححه رأى أن حكمه حكم المسلمين وإن كان من أهل النار كما ورد به الأثر ، لكن ليس هو من المخلدين لكونه من أهل الإيمان ، وقد قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه أخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ فِى قَلْبِه مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنَ الإيمَانِ » واختلفوا أيضا فى الصلاة على الشُّهداء المقتولين فى المعركة ، فقال مالك والشافعى لايصلى على الشهيد المقتول فى المعركة ولا يغسل ، وقال أبو حنيفة : يصلى عليه ولا يغسل . وسبب اختلافهم اختلاف الآثار الواردة فى ذلك ، وذلك أنه خرج أبوداود من طريق جابر « أنه صلى الله عليه وسلم أمر بشهداء أحد فدفنوا بثيابهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا » وروى من طريق ابن عباس مسندا « أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قتلى أحد وعلى حمزة ولم يغسل ولم يتيمم » وروى ذلك أيضا مرسلا من حديث أبى مالك الغفارى ، وكذلك روى أيضا أن أعرابيا جاءه سهم فوقع فى حلقه فمات ، فصلى النبى صلى الله عليه وسلم عليه وقال : « إنَّ هَذَا عَبْدٌ خَرَجَ مُجَاهِدًا فى سَبِيلِكَ فَقُتِلَ شَهِيدًا وأنا شَهِيد عَلَيْهِ » وكلا الفريقين يرجح الأحاديث التى أخذ بها ، وكانت الشافعية تعتل بحديث ابن عباس هذا وتقول : يرويه ابن أبى الزناد وكان قد اختل آخر عمره ، وقد كان شعبة يطعن فيه ؛ وأما المراسيل فليست عندهم بحجة واختلفوا متى يصلى على الطفل فقال مالك : لايصلى على الطفل حتى يستهل صارخا ، وبه قال الشافعى ؛ وقال أبو حنيفة يصلى عليه إذا نفخ فيه الروح ، وذلك أنه إذا كان له فى بطن أمه أربعة أشهر فأكثر ، وبه قال ابن أبى ليلى . وسبب اختلافهم فى ذلك معارضة المطلق للمقيد ، وذلك أنه روى الترمذى عن جابر بن عبد الله عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « الطِّفْلُ لايُصَلَّى

عَلَيْهِ ولايَرِثُ ولايُورَثُ حَتَّى يَسْتَهِلَّ صَارِخا » وروى عن النبى عليه الصلاة والسلام من حديث المغيرة بن شعبة أنه قال « الطِّفْلُ يُصَلَّى عَلَيْهِ » فمن ذهب مذهب حديث جابر قال : ذلك عام وهذا مفسر ، فالواجب أن يحمل ذلك العموم على هذا التفسير ، فيكون معنى حديث المغيرة أن الطفل يصلى عليه إذا استهل صارخا ، ومن ذهب مذهب حديث المغيرة قال : معلوم أن المعتبر فى الصلاة وهو حكم الإسلام والحياة والطفل إذا تحرك فهو حى وحكمه حكم المسلمين ، وكل مسلم حى إذا مات صلى عليه ، فرجحوا هذا العموم على ذلك الخصوص لموضع موافقة القياس له ومن الناس من شذ وقال : لايصلى على الأطفال أصلا . وروى أبو داود « أن النبى عليه الصلاة والسلام لم يصل على ابنه إبراهيم وهو ابن ثمانية أشهر » وروى فيه « أنه صلى عليه وهو ابن سبعين ليلة » واختلفوا فى الصلاة على الأطفال المسبيين ، فذهب مالك فى رواية البصريين عنه أن الطفل من أولاد الحربيين لايصلى عليه حتى يعقل الإسلام سواء سبى مع أبويه أو لم يسب معهما ، وأن حكمه حكم أبويه إلا أن يسلم الأب فهو تابع له دون الأم ، ووافقه الشافعى على هذا إلا أنه إن أسلم أحد أبويه فهو عنده تابع لمن أسلم منهما لا للأب وحده على ما ذهب إليه مالك . وقال أبوحنيفة : يصلى على الأطفال المسبيين ، وحكمهم حكم من سباهم . وقال الأوزاعى : إذا ملكهم المسلمون صلى عليهم : يعنى إذا بيعوا فى السبى . قال : وبهذا جرى العمل فى الثغر وبه الفتيا فيه . وأجمعوا على أنه إذا كانوا مع آبائهم ولم يملكهم مسلم ولا أسلم أحد أبويهم أن حكمهم حكم آبائهم . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى أطفال المشركين هل هم من أهل الجنة أو من أهل النار ؟ وذلك أنه جاء فى بعض الآثار أنهم من آبائهم : أى أن حكمهم حكم آبائهم ، ودليل قوله عليه الصلاة والسلام « كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ » أن حكمهم حكم المؤمنين . وأما من أولى بالتقديم للصلاة على الجنازة فقيل الولى وقيل الوالى ، فمن قال الوالى شبهه بصلاة الجمعة من حيث هى صلاة جماعة ، ومن قال الولى شبهها

بسائر الحقوق التى الولى أحق بها ، مثل مواراته ودفنه ؛ وأكثر أهل العلم على أن الوالى بها أحق . قال أبو بكر بن المنذر : وقدم الحسين بن على سعيد بن العاصى وهو والى المدينة ليصلى على الحسن بن على وقال : لولا أنها سنة ما تقدمت ، قال أبو بكر : وبه أقول وأكثر العلماء على أنه لايصلى إلا على الحاضر . وقال بعضهم : يصلى على الغائب لحديث النجاشى ، والجمهور على أن ذلك خاص بالنجاشى وحده . واختلفوا هل يصلى على بعض الجسد والجمهور على أنه يصلى على أكثره لتناول اسم الميت له ، ومن قال إنه يصلى على أقله قال : لأن حرمة البعض كحرمة الكل ، لاسيما إن كان ذلك البعض محل الحياة ، وكان ممن يجيز الصلاة على الغائب .

الفصل الثالث فى وقت الصلاة على الجنازة

واختلفوا فى الوقت الذى تجوز فيه الصلاة على الجنازة ، فقال قوم : لايصلى عليها فى الأوقات الثلاثة التى ورد النهى عن الصلاة فيها ، وهى وقت الغروب والطلوع وزوال الشمس على ظاهر حديث عقبة بن عامر « ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلى فيها وأن نقبر موتانا » الحديث . وقال قوم : لايصلى فى الغروب والطلوع فقط ، ويصلى بعد العصر ما لم تصفر الشمس ، وبعد الصبح ما لم يكن الإسفار ؛ وقال قوم : لايصلى على الجنازة فى الأوقات الخمسة التى ورد النهى عن الصلاة فيها ، وبه قال عطاء والنخعى وغيرهم ، وهو قياس قول أبى حنيفة . وقال الشافعى : يصلى على الجنازة فى كل وقت لأن النهى عنده إنما هو خارج على النوافل لاعلى السنن على ما تقدم .

الفصل الرابع فى مواضع الصلاة

واختلفوا فى الصلاة على الجنازة فى المسجد فأجازها العلماء وكرهها بعضهم منهم أبو حنيفة وبعض أصحاب مالك ، وقد روى كراهية ذلك عن مالك ، وتحقيقه إذا كانت الجنازة خارج المسجد والناس فى المسجد . وسبب الخلاف فى ذلك حديث عائشة وحديث أبى هريرة . أما حديث عائشة فما رواه مالك

من أنها أمرت أن يمر عليها بسعد بن أبى وقاص فى المسجد حين مات لتدعو له ، فأنكر الناس عليها ذلك ، فقالت عائشة : ما أسرع مانسى الناس ، ماصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على سهل بن بيضاء إلا فى المسجد . وأما حديث أبى هريرة ، فهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِى المَسْجِدِ فَلا شَىْءَ لَهُ » وحديث عائشة ثابت وحديث أبى هريرة غير ثابت أو غير متفق على ثبوته ، لكن إنكار الصحابة على عائشة يدل على اشتهار العمل بخلاف ذلك عندهم ، ويشهد لذلك بروزه صلى الله عليه وسلم للمصلى لصلاته على النجاشى ، وقد زعم بعضهم أن سبب المنع فى ذلك هو أن ميت بنى آدم ميتة ، وفيه ضعف ، لأن حكم الميتة شرعى ، ولا يثبت لابن آدم حكم الميتة إلا بدليل ، وكره بعضهم الصلاة على الجنائز فى المقابرة للنهى الوارد عن الصلاة فيها ، وأجازها الأكثر لعموم قوله عليه الصلاة والسلام « جُعِلَتْ لِىَ الأرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً » .

الفصل الخامس فى شروط الصلاة على الجنازة

واتفق الأكثر على أن من شرطها الطهارة كما اتفق جميعهم على أن من شرطها القبلة . واختلفوا فى جواز التيمم لها إذا خيف فواتها ، فقال قوم : يتيمم ويصلى لها إذا خاف الفوات ، وبه قال أبوحنيفة وسفيان والأوزاعى وجماعة ؛ وقال مالك والشافعى وأحمد : لايصلى عليها بتيمم . وسبب اختلافهم قياسها فى ذلك على أن الصلاة المفروضة فمن شبهها بها أجاز التيمم ، أعنى من شبه ذهاب الوقت بفوات الصلاة على الجنازة ، ومن لم يشبهها بها لم يجز التيمم لأنها عنده من فروض الكفاية أو من سنن الكفاية على اختلافهم فى ذلك ، وشذ قوم فقالوا : يجوز أن يصلى على الجنازة بغير طهارة ، وهو قول الشعبى ، وهؤلاء ظنوا أن اسم الصلاة لايتناول صلاة الجنازة ، وإنما يتناولها اسم الدعاء إذ كان ليس فيها ركوع ولا سجود .

الباب السادس فى الدفن

وأجمعوا على وجوب الدفن ، والأصل فيه قوله تعالى ـ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا ـ وقوله ـ فَبَعَثَ اللهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى الْأَرْضِ ـ وكره مالك والشافعى تجصيص القبور ، وأجاز ذلك أبو حنيفة ، وكذلك كره قوم القعود عليها ، وقوم أجازوا ذلك وتأولوا النهى عن ذلك أنه القعود عليها لحاجة الإنسان والآثار الواردة فى النهى عن ذلك ، منها حديث جابر بن عبد الله قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تجصيص القبور والكتابة عليها والجلوس عليها والبناء عليها » ومنها حديث عمرو بن حزم قال « رآنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبر فقال : انْزِلْ عَنِ الْقَبْرِ لَا تُؤْذِى صَاحِبَ الْقَبْرِ وَلَا يُؤْذِيكَ » واحتج من أجاز القعود على القبر بما روى عن زيد بن ثابت أنه قال « إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجلوس على القبور لحدث أو غائط أو بول » قالوا : ويؤيد ذلك ما روى عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مَنْ جَلَسَ عَلَى قَبْرٍ يَبُولُ أَوْ يَتَغَوَّطُ فَكَأَنَّمَا جَلَسَ عَلَى جَمْرَةِ نَارٍ » وإلى هذا ذهب مالك وأبو حنيفة والشافعى .

(بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما [1])

كتاب الزكاة

والكلام المحيط بهذه العبادة بعد معرفة وجوبها ينحصر فى خمس جمل : الجملة الأولى : فى معرفة من تجب عليه . الثانية : فى معرفة ما تجب فيه من الأموال . الثالثة : فى معرفة كم تجب ومن كم تجب . الرابعة : فى معرفة متى تجب ومتى لا تجب . الخامسة : معرفة لمن تجب وكم يجب له .

(فأما معرفة وجوبها) فمعلوم من الكتاب والسنة والإجماع ولا خلاف فى ذلك .

---

(١) تنبيه : حيث أننا التزمنا فى التصحيح النسخة المغربية وفيها تقديم كتاب الزكاة على الصيام فقدمناه تبعا لها ، وإن كانت النسخة المصرية قدمت الصيام .

(الجملة الأولى) وأما على من تجب فإنهم اتفقوا أنها على كل مسلم حر بالغ عاقل مالك النصاب ملكا تاما . واختلفوا فى وجوبها على اليتيم والمجنون والعبيد وأهل الذمة والناقص الملك مثل الذى عليه دين أو له الدين ، ومثال المال المحبس الأصل . فأما الصغار فإن قوما قالوا : تجب الزكاة فى أموالهم ، وبه قال على وابن عمر وجابر وعائشة من الصحابة ومالك والشافعى والثورى وأحمد وإسحاق وأبو ثور وغيرهم من فقهاء الأمصار . وقال قوم : ليس فى مال اليتيم صدقة أصلا ، وبه قال النخعى والحسن وسعيد بن جبير من التابعين . وفرق قوم بين ما تخرج الأرض وبين ما لاتخرجه فقالوا : عليه الزكاة فيما تخرجه الأرض ، وليس عليه زكاة فيما عدا ذلك من الماشية والناض والعروض وغير ذلك ، وهو أبو حنيفة وأصحابه . وفرق آخرون بين الناض فقالوا : عليه الزكاة إلا فى الناض . وسبب اختلافهم فى إيجاب الزكاة عليه أو لا إيجابها هو اختلافهم فى مفهوم الزكاة الشرعية هل هى عبادة كالصلاة والصيام ؟ أم هى حق واجب للفقراء على الأغنياء ؟ فمن قال إنها عبادة اشترط فيها البلوغ ، ومن قال إنها حق واجب للفقراء والمساكين فى أموال الأغنياء لم يعتبر فى ذلك بلوغا من غيره . وأما من فرق بين ما تخرجه الأرض أو لاتخرجه وبين الخفى والظاهر فلا أعلم له مستندا فى هذا الوقت . وأما أهل الذمة فإن الأكثر على أن لا زكاة على جميعهم إلا ما روت طائفة من تضعيف الزكاة على نصارى بنى تغلب ، أعنى أن يؤخذ منهم مثلا ما يؤخذ من المسلمين فى كل شىء ، وممن قال بهذا القول الشافعى وأبو حنيفة وأحمد والثورى ، وليس عن مالك فى ذلك قول ، وإنما صار هؤلاء لهذا لأنه أثبت أنه فعل عمر بن الخطاب بهم ، وكأنهم رأوا أن مثل هذا هو توقيف ولكن الأصول تعارضه . وأما العبيد فإن الناس فيهم على ثلاثة مذاهب : فقوم قالوا : لا زكاة فى أموالهم أصلا ، وهو قول ابن عمر وجابر من الصحابة ومالك وأحمد وأبى عبيد من الفقهاء . وقال آخرون : بل زكاة مال العبد على سيده ، وبه قال الشافعى فيما حكاه ابن المنذر والثورى وأبو حنيفة وأصحابه ، وأوجبت طائفة أخرى على العبد فى ماله الزكاة ، وهو مروى عن ابن عمر من الصحابة ، وبه قال عطاء من التابعين وأبو ثور من الفقهاء وأهل الظاهر وبعضهم . وجمهور من قال لا زكاة فى مال العبد هم على أن

لازكاة فى مال المكاتب حتى يعتق . وقال أبو ثور : فى مال المكاتب زكاة
وسبب اختلافهم فى زكاة مال العبد اختلافهم فى هل يملك العبد ملكا تاما أو غير
تام ؟ فمن رأى أنه لايملك ملكا تاما وأن السيد هو المالك إذ كان لايخلو مال
من مالك قال : الزكاة على السيد ، ومن رأى أنه لواحد منهما يملكه ملكا تاما
لاالسيد إذ كانت يد العبد هى التى عليه لايد السيد ولا العبد أيضا ، لأن للسيد
انتزاعه منه قال : لازكاة فى ماله أصلا . ومن رأى أن اليد على المال توجب
الزكاة فيه لمكان تصرفها فيه تشبيها بتصرف يد الحر قال : الزكاة عليه لاسيما من
كان عنده أن الخطاب العام يتناول الأحرار والعبيد ، وأن الزكاة عبادة تتعلق
بالمكلف لتصرف اليد فى المال . وأما المالكون الذين عليهم الديون التى
تستغرق أموالهم ، أو تستغرق ما تجب فيه الزكاة من أموالهم وبأيديهم أموال
تجب فيها الزكاة ، فانهم اختلفوا فى ذلك ، فقال قوم : لا زكاة فى مال حبا كان
أو غيره حتى تخرج منه الديون ، فإن بقى ما تجب فيه الزكاة زكى وإلا فلا .
وبه قال الثورى وأبو ثور وابن المبارك وجماعة . وقال أبو حنيفة وأصحابه :
الدين لايمنع زكاة الحبوب ويمنع ما سواها . وقال مالك : الدين يمنع زكاة
الناض فقط إلا أن يكون له عروض فيها وفاء من دينه فإنه لايمنع . وقال قوم :
بمقابل القول الأول ، وهو أن الدين لايمنع زكاة أصلا . والسبب فى اختلافهم
اختلافهم هل الزكاة عبادة أو حق مرتب فى المال للمساكين ؟ فمن رأى أنها
حق لهم قال : لا زكاة فى مال من عليه الدين ، لأن حق صاحب الدين متقدم
بالزمان على حق المساكين ، وهو فى الحقيقة مال صاحب الدين لا الذى المال
بيده . ومن قال هى عبادة قال : تجب على من بيده مال لأن ذلك هو شرط
التكليف ، وعلامته المقتضية الوجوب على المكلف سواء كان عليه دين أولم
يكن ، وأيضا فانه قد تعارض هنالك حقان : حق لله ، وحق للآدمى ، وحق
الله أحق أن يقضى ، والأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكاة عن المديان لقوله
عليه الصلاة والسلام فيها « صَدَقَةٌ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى
فُقَرَائِهِمْ » والمدين ليس بغنى . وأما من فرق بين الحبوب وغير الحبوب
وبين الناض وغير الناض فلا أعلم لهشبهة بينة ، وقد كان أبو عبيد يقول : إنه
إن كان لايعلم أن عليه دينا إلا بقوله لم يصدق ، وإن علم أن عليه دينا لم يؤخذ

منه ، وهذا ليس خلافا لمن يقول بإسقاط الدين الزكاة ؛ وإنما هو خلاف لمن يقول : يصدق فى الدين كما يصدق فى المال . وأما المال الذى هو فى الذمة ، أعنى فى ذمة الغير وليس هو بيد المالك وهو الدين فإنهم اختلفوا فيه أيضا ، فقوم قالوا : لا زكاة فيه وإن قبض حتى يستكمل شرط الزكاة عند القابض له ، وهو الحول ، وهو أحد قولى الشافعى ، وبه قال الليث . أو هو قياس قوله ؛ وقوم قالوا : إذا قبضه زكاه لما مضى من السنين . وقال مالك : يزكيه لحول واحد وإن أقام عند المديان سنين إذا كان أصله عن عوض . وأما إذا كان عن غير عوض مثل الميراث فإنه يستقبل به الحول . وفى المذهب تفصيل فى ذلك ومن هذا الباب اختلافهم فى زكاة الثمار المحبسة الأصول . وفى زكاة الأرض المستأجرة على من تجب زكاة مايخرج منها ؟ هل على صاحب الأرض أو صاحب الزرع ؟ ومن ذلك اختلافهم فى أرض الخراج إذا انتقلت من أهل الخراج إلى المسلمين وهم أهل العشر ، وفى الأرض العشر وهى أرض المسلمين إذا انتقلت إلى الخراج ، أعنى أهل الذمة . وذلك أنه يشبه أن يكون سبب الخلاف فى هذا كله أنها أملاك ناقصة .

(أما المسئلة الأولى) وهى زكاة الثمار المحبسة الأصول فإن مالكا والشافعى كانا يوجبان فيها الزكاة . وكان مكحول وطاوس يقولان لازكاة فيها ، وفرق قوم بين أن تكون محبسة على المساكين وبين أن تكون على قوم بأعيانهم ، فأوجبوا فيها الصدقة إذا كانت على قوم بأعيانهم ، ولم يوجبوا فيها الصدقة إذا كانت على المساكين ، ولا معنى لمن أوجبها على المساكين لأنه يجتمع فى ذلك شيئا اثنان : أحدهما أنها ملك ناقص ، والثانية أنها على قوم غير معينين من الصنف الذين تصرف إليهم الصدقة لا من الذين تجب عليهم .

(وأما المسئلة الثانية) وهى الأرض المستأجرة على من تجب زكاة ما تخرجه فإن قوما قالوا : الزكاة على صاحب الزرع ، وبه قال مالك والشافعى والثورى وابن المبارك وأبو ثور وجماعة . وقال أبو حنيفة وأصحابه : الزكاة على رب الأرض وليس على المستأجر منه شىء . والسبب فى اختلافهم هل العشر حق الأرض أو حق الزرع أو حق مجموعهما ؟ إلا أنه لم يقل أحد إنه حق لمجموعهما وهو فى الحقيقة حق مجموعهما ، فلما كان عندهم أنه حق لأحد الأمرين

اختلفوا فى أيهما هو أولى أن ينسب إلى الموضع الذى فيه الاتفاق ، وهو كون الزرع والأرض لمالك واحد . فذهب الجمهور إلى أنه للشىء الذى تجب فيه الزكاة وهو الحب . وذهب أبو حنيفة إلى أنه للشىء الذى هو أصل الوجوب وهو الأرض . وأما اختلافهم فى أرض الخراج إذا انتقلت إلى المسلمين هل فيها عشر مع الخراج أم ليس فيها عشر ؟ فإن الجمهور على أن فيها العشر : أعنى الزكاة . وقال أبو حنيفة وأصحابه : ليس فيها عشر . وسبب اختلافهم كما قلنا هل الزكاة حق الأرض ،أو حق الحب ؟ فإن قلنا إنه حق الأرض لم يجتمع فيها حقان : وهما العشر والخراج ، وإن قلنا : الزكاة حق الحب كان الخراج حق الأرض ،والزكاة حق الحب ،وإنما يجىء هذا الخلاف فيها لأنها ملك ناقص كما قلنا ولذلك اختلف العلماء فى جواز بيع أرض الخراج . وأما إذا انتقلت أرض العشر إلى الذمى يزرعها ، فإن الجمهور على أنه ليس فيها شىء . وقال النعمان : إذا اشترى الذمى أرض عشر تحولت أرض خراج ، فكأنه رأى أن العشر هو حق أرض المسلمين ، والخراج هو حق أرض الذميين ، لكن كان يجب على هذا الأصل إذا انتقلت أرض الخراج إلى المسلمين أن تعود أرض عشر كما أن عنده إذا انتقلت أرض العشر إلى الذمى عادت أرض خراج ، ويتعلق بالمالك مسائل أليق المواضع بذكرها هو هذا الباب : أحدها إذا أخرج المرء الزكاة فضاعت . والثانية إذا أمكن إخراجها فهلك بعض المال قبل الإخراج . والثالثة إذا مات وعليه زكاة . والرابعة إذا باع الزرع أو الثمر وقد وجبت فيه الزكاة على من الزكاة ، وكذلك إذا وهبه .

(فأما المسئلة الأولى) وهى إذا أخرج الزكاة فضاعت ، فإن قوما قالوا : تجزى عنه ؛ وقوم قالوا : هو لها ضامن حتى يضعها موضعها ؛ وقوم فرقوا بين أن يخرجها بعد أن أمكنه إخراجها ، وبين أن يخرجها أول زمان الوجوب والإمكان ، فقال بعضهم : إن أخرجها بعد أيام من الإمكان والوجوب ضمن وإن أخرجها فى أول الوجوب ولم يقع منه تفريط لم يضمن وهو مشهور مذهب مالك ؛ وقوم قالوا : إن فرط ضمن وإن لم يفرط زكى ما بقى ، وبه قال أبو ثور والشافعى ؛ وقال قوم : بل يعدّ الذاهب من الجميع ويبقى المساكين ورب المال شريكين فى الباقى بقدر حظهما من حظ رب المال ، مثل الشريكين يذهب بعض المال المشترك بينهما ويبقيان شريكين على تلك النسبة فى الباقى ،

فيتحصل فى المسئلة خمسة أقوال : قول إنه لايضمن بإطلاق ، وقول إنه يضمن بإطلاق ، وقول إن فرط ضمن وإن لم يفرط لم يضمن ، وقول إن فرط ضمن وإن لم يفرط زكى ما بقى ، والقول الخامس يكونان شريكين فى الباقى .

(وأما المسئلة الثانية) إذا ذهب بعض المال بعد الوجوب وقبل تمكن إخراج الزكاة ؛ فقوم قالوا : يزكى ما بقى ؛ وقوم قالوا : حال المساكين وحال رب المال حال الشريكين يضيع بعض مالهما . والسبب فى اختلافهم تشبيه الزكاة بالديون ، أعنى أن يتعلق الحق فيها بالذمة لابعين المال ، أو تشبيهها بالحقوق التى تتعلق بعين المال لا بذمة الذى يده على المال كالأمناء وغيرهم . فمن شبه مالكى الزكاة بالأمناء قال : إذا اخرج فهلك المخرج فلا شىء عليه ؛ ومن شبههم بالغرماء قال : يضمنون ؛ ومن فرق بين التفريط ولا تفريط ألحقهم بالأمناء من جميع الوجوه إذا كان الأمين يضمن إذا فرط . وأما من قال : إذا لم يفرط زكى ما بقى فإنه شبه من هلك بعض ماله بعد الإخراج بمن ذهب بعض ماله قبل وجوب الزكاة فيه ، كما أنه إذا وجبت الزكاة عليه فإنما يزكى الموجود فقط ، كذلك هذا إنما يزكى الموجود من ماله فقط . وسبب الاختلاف هو تردد شبه المالك بين الغريم والأمين والشريك ومن هلك بعض ماله قبل الوجوب . وأما إذا وجبت الزكاة وتمكن من الإخراج فلم يخرج حتى ذهب بعض المال فإنهم متفقون فيما أحسب أنه ضامن إلا فى الماشية عند من رأى أن وجوبها إنما يتم بشرط خروج الساعى مع الحول وهو مذهب مالك .

(وأما المسئلة الثالثة)وهى إذا مات بعد وجوب الزكاة عليه . فإن قوما قالوا : يخرج من رأس ماله ، وبه قال الشافعى وأحمد وإسحاق وأبو ثور ، وقوم قالوا : إن أوصى بها أخرجت عنه من الثلث وإلا فلا شىء عليه ، ومن هؤلاء من قال : يبدأ بها إن ضاق الثلث ، ومنهم من قال : لايبدأ بها ، وعن مالك القولان جميعا ، ولكن المشهور أنها بمنزلة الوصية . وأما اختلافهم فى المال يباع بعد وجوب الصدقة فيه ، فإن قوما قالوا : يأخذ المصدق الزكاة من المال نفسه ويرجع المشترى بقيمته على البائع ، وبه قال أبو ثور . وقال قوم : البيع مفسوخ ، وبه قال الشافعى ..وقال أبو حنيفة : المشترى بالخيار بين إنفاذ البيع ورده ، والعشر مأخوذ من الثمرة أو من الحب الذى وجبت فيه الزكاة ، وقال مالك : الزكاة على البائع . وسبب اختلافهم تشبيه بيع مال الزكاة بتفويته

وإتلاف عينه ، فمن شبهه بذلك قال : الزكاة مترتبة فى ذمة المتلف والمفوت ؛ ومن قال البيع ليس بإتلاف لعين المال ولا تفويت له وإنما هو بمنزلة من باع ما ليس له قال : الزكاة فى عين المال ، ثم هل البيع مفسوخ أو غير مفسوخ نظر آخر يذكر فى باب البيوع إن شاء الله تعالى . ومن هذا النوع اختلافهم فى زكاة المال الموهوب ، وفى بعض هذه المسائل التى ذكرنا تفصيل فى المذهب لم نر أن نتعرض له إذ كان غير موافق لغرضنا مع أنه يعسر فيها إعطاء أسباب تلك الفروق لأنها أكثرها استحسانية مثل تفصيلهم الديون التى تزكى من التى لا تزكى ، والديون المسقطة للزكاة من التى لا تسقطها ، فهذا ما رأينا أن نذكره فى هذه الجملة وهى معرفة من تجب عليه الزكاة وشروط الملك التى تجب به وأحكام من تجب عليه . وقد بقى من أحكامه حكم مشهور ، وهو ماذا حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها ؟ فذهب أبو بكر رضى الله عنه إلى أن حكمه حكم المرتد ، وبذلك حكم فى مانع الزكاة من العرب وذلك أنه قاتلهم وسبى ذريتهم ، وخالفه فى ذلك عمر رضى الله عنه ، وأطلق من كان استرق منهم ، وبقول عمر قال الجمهور . وذهبت طائفة إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض وإن لم يجحد وجوبها . وسبب اختلافهم هل اسم الإيمان الذى هو ضد الكفر ينطلق على الاعتقاد دون العمل فقط أو من شرطه وجود العمل معه ؟ فمنهم من رأى أن من شرطه وجود العمل معه ، ومنهم من لم يشترط ذلك حتى لو لم يلفظ بالشهادة إذا صدق بها فحكمه حكم المؤمن عند الله ، والجمهور وهم أهل السنة على أنه ليس يشترط فيه ، أعنى فى اعتقاد الإيمان الذى ضده الكفر من الأعمال إلا التلفظ بالشهادة فقط ، لقوله صلى الله عليه وسلم « أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لا إِلَهَ إِلا اللهُ وَيُؤْمِنُوا بِى » فاشترط مع العلم القول ، وهو عمل من الأعمال ، فمن شبه سائر الأفعال الواجبة بالقول قال : جميع الأعمال المفروضة شرط فى العلم الذى هو الإيمان ، ومن شبه القول بسائر الأعمال التى اتفق الجمهور على أنها ليست شرطا فى العلم الذى هو الإيمان قال : التصديق فقط هو شرط الإيمان ، وبه يكون حكمه عند الله تعالى حكم المؤمن ، والقولان شاذان ، واستثناء التلفظ بالشهادتين من سائر الأعمال هو الذى عليه الجمهور .

(الجملة الثانية) وأما ما تجب فيه الزكاة من الأموال ، فإنهم اتفقوا منها على

أشياء واختلفوا فى أشياء . أما ما اتفقوا عليه فصنفان من المعدن الذهب والفضة اللتين ليستا بحلى ، وثلاثة أصناف من الحيوان الإبل والبقر والغنم ، وصنفان من الحبوب الحنطة والشعير . وصنفان من الثمر التمر والزبيب ، وفى الزيت خلاف شاذ . واختلفوا أما من الذهب ففى الحلى فقط ، وذلك أنه ذهب فقهاء الحجاز مالك والليث والشافعى إلى أنه لا زكاة فيه إذا أريد للزينة واللباس :
وقال أبو حنيفة وأصحابه : فيه الزكاة . والسبب فى اختلافهم تردد شبهه بين العروض وبين التبر والفضة اللتين المقصود منهما المعاملة فى جميع الأشياء . فمن شبهه بالعروض التى المقصود منها المنافع أولا قال : ليس فيه زكاة ، ومن شبهه بالتبر والفضة التى المقصود منها المعاملة بها أولا قال فيه الزكاة . ولاختلافهم أيضا سبب آخر وهو اختلاف الآثار فى ذلك ، وذلك أنه روى جابر عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « لَيْسَ فى الحُلِىِّ زَكَاةٌ » وروى عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده « أن امرأة أتت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها ، وفى يد ابنتها مسك من ذهب ، فقال لها : أَتُؤَدِّينَ زَكَاةَ هَذَا ؟ قالت لا ، قال : أَيَسُرُّكِ أَنْ يُسَوِّرَكِ اللهُ بِهِما يَوْمَ القِيامَةِ سِوَارَيْنِ مِنْ نارٍ ؟ فخلعتهما وألقتهما إلى النبى صلى الله عليه وسلم وقالت : هما لله ولرسوله » والأثران ضعيفان ، وبخاصة حديث جابر ، ولكون السبب الأملك لاختلافهم تردد الحلى المتخذ للباس بين التبر والفضة اللذين المقصود منهما أولا المعاملة لا الانتفاع ، وبين العروض المقصود منها التى بالوضع الأول خلاف المقصود من التبر والفضة ، أعنى الانتفاع بها لا المعاملة ، وأعنى بالمعاملة كونها ثمنا . واختلف قول مالك فى الحلى المتخذ للكراء فمرة شبهه بالحلى المتخذ من اللباس ، ومرة شبهه بالتبر المتخذ للمعاملة .

(وأما ما اختلفوا فيه من الحيوان) فمنه ما اختلفوا فى نوعه ، ومنه ما اختلفوا فى صنفه . أما ما اختلفوا فى نوعه فالخيل ، وذلك أن الجمهور على أن لا زكاة فى الخيل ، فذهب أبو حنيفة إلى أنها إذا كانت سائمة وقصد بها النسل أن فيها الزكاة ، أعنى إذا كانت ذكرانا وإناثا . والسبب فى اختلافهم معارضة القياس للفظ ، وما يظن من معارضة اللفظ للفظ فيها . أما اللفظ الذى يقتضى أن لا زكاة فيها فقوله عليه الصلاة والسلام « لَيْسَ عَلَى المُسْلِمِ فى عَبْدِهِ وَلا فَرَسِهِ

صَدَقَةٌ » وأما القياس الذى عارض هذا العموم ، فهو أن الخيل السائمة حيوان مقصود به النماء والنسل ، فأشبه الأبل والبقر . وأما اللفظ الذى يظن أنه معارض لذلك العموم فهو قوله عليه الصلاة والسلام « وقد ذكر الخيل ولم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها » فذهب أبو حنيفة إلى أن حق الله هو الزكاة ، وذلك فى السائمة منها . قال القاضى : وأن يكون هذا اللفظ مجملا أحرى منه أن يكون عاما ، فيحتج به فى الزكاة ؛ وخالف أبا حنيفة فى هذه المسئلة صاحباه أبو يوسف ومحمد ، وصح عن عمر رضى الله عنه أنه كان يأخذ منها الصدقة ، فقيل إنه كان باختيار منهم . وأما ما اختلفوا فى صنفه فهى السائمة من الإبل والبقر والغنم من غير السائمة منها ، فان قوما أوجبوا الزكاة فى هذه الأصناف الثلاثة سائمة كانت أو غير سائمة ، وبه قال الليث ومالك ؛ وقال سائر فقهاء الأمصار : لازكاة فى غير السائمة من هذه الثلاثة الأنواع . وسبب اختلافهم معارضة المطلق للمقيد ، ومعارضة القياس لعموم اللفظ . أما المطلق فقوله عليه الصلاة والسلام « فى أَرْبَعِينَ شاةً شاةٌ » . وأما المقيد فقوله عليه الصلاة والسلام « فى سائمة الغنم الزكاة » فمن غلب المطلق على المقيد قال : الزكاة فى السائمة وغير السائمة ؛ ومن غلب المقيد قال : الزكاة فى السائمة منها فقط ، ويشبه أن يقال إن من سبب الخلاف فى ذلك أيضا معارضة دليل الخطاب للعموم ، وذلك أن دليل الخطاب فى قوله عليه الصلاة والسلام « فى سائمة الغنم الزكاة » يقتضى أن لازكاة فى غير السائمة ، وعموم قوله عليه الصلاة والسلام « فى أربعين شاة شاة » يقتضى أن السائمة فى هذا بمنزلة غير السائمة لكن العموم أقوى من دليل الخطاب ، كما أن تغليب المقيد على المطلق أشهر من تغليب المطلق على المقيد . وذهب أبو محمد بن حزم إلى أن المطلق يقضى على المقيد ، وإن فى الغنم سائمة وغير سائمة الزكاة ، وكذلك فى الإبل لقوله عليه الصلاة والسلام « لَيْسَ فِيما دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ مِنَ الإبِلِ صَدَقَةٌ » وأن البقر لما لم يثبت فيها أثر وجب أن يتمسك فيها بالإجماع ، وهو أن الزكاة فى السائمة منها فقط ، فتكون التفرقة بين البقر وغيرها قول ثالث . وأما القياس المعارض لعموم قوله عليه الصلاة والسلام فيها « فى أربعين شاة شاة »

فهو أن السائمة هى التى المقصود منها النماء والربح ، وهو الموجود فيها أكثر ذلك ، والزكاة إنما هى فضلات الأموال ، والفضلات إنما توجد أكثر ذلك فى الأموال السائمة ، ولذلك اشترط فيها الحول ، فمن خصص بهذا القياس ذلك العموم لم يوجب الزكاة فى غير السائمة ، ومن لم يخصص ذلك ورأى أن العموم أقوى أوجب ذلك فى الصنفين جميعا ، فهذا هو ما اختلفوا فيه من الحيوان التى تجب فيه الزكاة ، وأجمعوا على أنه ليس فيما يخرج من الحيوان زكاة إلا العسل ، فإنهم اختلفوا فيه ، فالجمهور على أنه لازكاة فيه ، وقال قوم : فيه الزكاة . وسبب اختلافهم اختلافهم فى تصحيح الأثر الوارد فى ذلك ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام « فى كُلِّ عَشْرَةِ أزِقٍّ زِقٌّ » خرجه الترمذى وغيره .

وأما ما اختلفوا فيه من النبات بعد اتفاقهم على الأصناف الأربعة التى ذكرناها فهو جنس النبات الذى تجب فيه الزكاة ، فمنهم من لم ير الزكاة إلا فى تلك الأربع فقط ، وبه قال ابن أبى ليلى وسفيان الثورى وابن المبارك ؛ ومنهم من قال : الزكاة فى جميع المدخر المقتات من النبات ، وهو قول مالك والشافعى ؛ ومنهم من قال : الزكاة فى كل ما تخرجه الأرض ما عدا الحشيش والحطب والقصب ، وهو أبو حنيفة . وسبب الخلاف إما بين من قصر الزكاه على الأصناف المجمع عليها ، وبين من عداها إلى المدخر المقتات ، فهو اختلافهم فى تعلق الزكاة بهذه الأصناف الأربعة هل هو لعينها أو لعلة فيها ، وهى الاقتيات فمن قال لعينها قصر الوجوب عليها ، ومن قال لعلة الاقتيات عدى الوجوب لجميع المقتات . وسبب الخلاف بين من قصر الوجوب على المقتات وبين من عداه إلى جميع ما تخرجه الأرض إلا ما وقع عليه الإجماع من الحشيش والحطب والقصب هو معارضة القياس لعموم اللفظ ، أما اللفظ الذى يقتضى العموم فهو قوله عليه الصلاة والسلام « فِيما سَقَتِ السَّماءُ العُشْرُ ، وفِيما سُقِىَ بالنَّضْحِ نِصْفُ العُشْرِ » وما بمعنى الذى ، والذى من ألفاظ العموم وقوله تعالى ـ وَهُوَ الَّذِى أنْشأ جَنَّاتٍ مَعْرُوشاتٍ ـ الآية ، إلى قوله ـ وآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ـ . وأما القياس ، فهو أن الزكاة إنما المقصود منها سد الخلة ، وذلك لا يكون غالبا إلا فيما هو قوت ، فمن خصص العموم بهذا القياس

أسقط الزكاة مما عدا المقتات ، ومن غلب العموم أوجبها فيما عدا ذلك ، إلا ما أخرجه الإجماع ، والذين اتفقوا على المقتات اختلفوا فى أشياء من قبل اختلافهم فيها ، هل هى مقتاتة أم ليست بمقتاتة ؟ وهل يقاس على ما اتفق عليه أو ليس يقاس ؟ مثل اختلاف مالك والشافعى فى الزيتون ، فإن مالكا ذهب إلى وجوب الزكاة فيه ، ومنع ذلك الشافعى فى قوله الأخير بمصر . وسبب اختلافهم هل هو قوت أم ليس بقوت ؟ ، ومن هذا الباب اختلاف أصحاب مالك فى إيجاب الزكاة فى التين أو لا إيجابها . وذهب بعضهم إلى أن الزكاة تجب فى الثمار دون الخضر ، وهو قول ابن حبيب لقوله سبحانه ـ وهو الذى أنشأ جنات معروشات وغير معروشات ـ الآية ، ومن فرق فى الآية بين الثمار والزيتون فلا وجه لقوله إلا وجه ضعيف . واتفقوا على أن لا زكاة فى العروض التى لم يقصد بها التجارة ، واختلفوا فى إيجاب الزكاة فيما اتخذ منها للتجارة ؟ فذهب فقهاء الأمصار إلى وجوب ذلك ، ومنع ذلك أهل الظاهر . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى وجوب الزكاة بالقياس ، واختلافهم فى تصحيح حديث سمرة بن جندب أنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعده للبيع » وفيما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « أدّ زكاة البرّ » . وأما القياس الذى اعتمده الجمهور فهو أن العروض المتخذة للتجارة مال مقصود به التنمية ، فأشبه الأجناس الثلاثة التى فيها الزكاة باتفاق ، أعنى الحرث والماشية والذهب والفضة . وزعم الطحاوى أن زكاة العروض ثابتة عن عمر وابن عمر ولا مخالف لهما من الصحابة ، وبعضهم يرى أن مثل هذا هو إجماع من الصحابة ، أعنى إذا نقل عن واحد منهم قول ولم ينقل عن غيره خلافه ، وفيه ضعف .

(الجملة الثالثة) وأما معرفة النصاب فى واحد واحد من هذه الأموال المزكاة ، وهو المقدار الذى فيه تجب الزكاة فيما له منها نصاب ، ومعرفة الواجب من ذلك ، أعنى فى عينه وقدره ، فإنا نذكر من ذلك ما اتفقوا عليه واختلفوا فيه فى جنس جنس من هذه الأجناس المتفق عليها والمختلف فيها عند الذين اتفقوا عليه ، ولنجعل الكلام فى ذلك فى فصول : الفصل الأول : فى الذهب والفضة . الثانى : فى الإبل . الثالث : فى الغنم . الرابع : فى البقر : الخامس : فى النبات . السادس : فى العروض .

الفصل الأول فى الذهب والفضة

أما المقدار الذى تجب فيه الزكاة من الفضة ، فانهم اتفقوا على أنه خمس أواق لقوله عليه الصلاة والسلام الثابت « لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الوَرِقِ صَدَقَةٌ » ماعدا المعدن من الفضة ، فانهم اختلفوا فى اشتراط النصاب منه وفى المقدار الواجب فيه ، والأوقية عندهم أربعون درهما كيلا . وأما القدر الواجب فيه ، فإنهم اتفقوا على أن الواجب فى ذلك هو ربع العشر : أعنى فى الفضة والذهب معا ما لم يكونا خرجا من معدن . واختلفوا من هذا الباب فى مواضع خمسة : أحدها : فى نصاب الذهب . والثانى : هل فيهما أوقاص أم لا ؟ أعنى هل فوق النصاب قدر لاتزيد الزكاة بزيادته ؟ . والثالث : هل يضم بعضها إلى بعض فى الزكاة فيعدان كصنف واحد ؟ أعنى عند إقامة النصاب أم هما صنفان مختلفان ؟ . والرابع : هل من شرط النصاب أن يكون المالك واحداً لااثنين ؟ . الخامس : فى اعتبار نصاب المعدن وحوله وقدر الواجب فيه .

(أما المسئلة الأولى) وهى اختلافهم فى نصاب الذهب ، فإن أكثر العلماء على أن الزكاة تجب فى عشرين دينارا وزنا كما تجب فى مائتى درهم ، هذا مذهب مالك والشافعى وأبى حنيفة وأصحابهم وأحمد وجماعة فقهاء الأمصار وقالت طائفة منهم الحسن بن أبى الحسن البصرى وأكثر أصحاب داود بن على : ليس فى الذهب شىء حتى يبلغ أربعين دينارا ، ففيها ربع عشرها دينار واحد. وقالت طائفة ثالثة : ليس فى الذهب زكاة حتى يبلغ صرفها مائتى درهم أوقيمتها فإذا بلغت ففيها ربع عشرها كان وزن ذلك من الذهب عشرين دينارا أو أقل أو أكثر ، هذا فيما كان منها دون الأربعين دينارا ، فإذا بلغت أربعين دينارا كان الاعتبار بها نفسه لابالدراهم لاصرفا ولاقيمة. وسبب اختلافهم فى نصاب الذهب أنه لم يثبت فى ذلك شىء عن النبى صلى الله عليه وسلم كما ثبت ذلك فى نصاب الفضة . وما روى ، عن الحسن بن عمارة من حديث على أنه عليه الصلاة والسلام قال « هاتُوا زَكَاةَ الذَّهَبِ مِنْ كُلِّ عِشْرِينَ دِينَاراً

نِصْفُ دِينارٍ » فليس عند الأكثر مما يجب العمل به لانفراد الحسن بن عمارة به ، فمن لم يصح عنده هذا الحديث اعتمد فى ذلك على الإجماع ، وهو اتفاقهم على وجوبها فى الأربعين . وأما مالك فاعتمد فى ذلك على العمل ، ولذلك قال فى الموطأ : السنة التى لا اختلاف فيها عندنا أن الزكاة تجب فى عشرين دينارا كما تجب فى مائتى درهم . وأما الذين جعلوا الزكاة فيما دون الأربعين تبعا للدراهم ، فإنه لما كانا عندهم من جنس واحد جعلوا الفضة هى الأصل ، إذ كان النص قد ثبت فيها ، وجعلوا الذهب تابعا لها فى القيمة لا فى الوزن ، وذلك فيما دون موضع الإجماع ، ولما قيل أيضا إن الرقة اسم يتناول الذهب والفضة وجاء فى بعض الآثار « لَيْسَ فِيما دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الرِّقَةِ صَدَقَةٌ »

(المسئلة الثانية) وأما اختلافهم فيما زاد على النصاب فيها ، فإن الجمهور قالوا : إن ما زاد على ما ئتى درهم من الوزن ففيه بحساب ذلك ، أعنى ربع العشر ، وممن قال بهذا القول مالك والشافعى وأبو يوسف ومحمد صاحبا أبى حنيفة وأحمد بن حنبل وجماعة . وقالت طائفة من أهل العلم أكثرهم العراق : لا شىء فيما زاد على المائتى درهم حتى تبلغ الزيادة أربعين درهما ، فإذا بلغتها كان فيها ربع عشرها وذلك درهم ، وبهذا القول قال أبو حنيفة وزفر وطائفة من أصحابهما . وسبب اختلافهم فى تصحيح حديث الحسن ابن عمارة ، ومعارضة دليل الخطاب له ، وترددهما بين أصلين فى هذا الباب مختلفين فى هذا الحكم وهى الماشية والحبوب . أما حديث الحسن بن عمارة فإنه رواه عن أبى إسحاق عن عاصم بن ضمرة عن على عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « قَدْ عَفَوْتُ عَنْ صَدَقَةِ الخَيْلِ والرَّقِيقِ فَهاتُوا مِنَ الرِّقَةِ رُبُعَ العُشْرِ مِنْ كُلِّ مائَتَىْ دِرْهَمٍ خَمْسَةُ دَرَاهِمَ ، وَمِنْ كُلِّ عِشْرِينَ دِيناراً نِصْفُ دِينارٍ ، وَلَيْسَ فى مائَتَىْ دِرْهَمٍ شَىْءٌ حَتَّى يَحُولَ عَلَيْها الحَوْلُ فَفِيها خَمْسَةُ دَرَاهِمَ ، فَمَا زَادَ فَفِى كُلِّ أَرْبَعِينَ دِرْهَماً دِرْهَمٌ ، وفى كُلِّ أَرْبَعَةِ دَنَانِيرَ تَزِيدُ عَلَى العِشْرِينَ دِيناراً دِرْهَمٌ حَتَّى تَبْلُغَ أَرْبَعِينَ دِيناراً ، فَفِى كُلِّ أَرْبَعِينَ دِينارٌ ، وفى كُلِّ أَرْبَعَةٍ وعِشْرِينَ نِصْفُ دِينارٍ وَدِرْهَمٌ » . وأما دليل الخطاب

المعارض له ، فقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة » ومفهومه أن فيما زاد على ذلك الصدقة قل أو كثر . وأما ترددهما بين الأصلين اللذين هما الماشية والحبوب ، فإن النص على الأوقاص ورد فى الماشية . وأجمعوا على أنه لا أوقاص فى الحبوب ، فمن شبه الفضة والذهب بالماشية قال فيهما الأوقاص ، ومن شبههما بالحبوب قال لا وقص .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى ضم الذهب إلى الفضة فى الزكاة ، فإن عند مالك وأبى حنيفة وجماعة أنها تضم الدراهم إلى الدنانير ، فإذا كمل من مجموعهما نصاب وجبت فيه الزكاة ؛ وقال الشافعى وأبو ثور وداود : لا يضم ذهب إلى فضة ولا فضة إلى ذهب . وسبب اختلافهم هل كل واحد منهما يجب فيه الزكاة لعينه أم لسبب يعمهما ، وهو كونهما كما يقول الفقهاء رءوس الأموال وقيم المتلفات ؟ فمن رأى أن المعتبر فى كل واحد منهما هو عينه ولذلك اختلف النصاب فيهما قال : هما جنسان لا يضم أحدهما إلى الثانى كالحال فى البقر والغنم ؛ ومن رأى أن المعتبر فيهما هو ذلك الأمر الجامع الذى قلناه أوجب ضم بعضهما إلى بعض ، ويشبه أن يكون الأظهر اختلاف الأحكام حيث تختلف الأسماء وتختلف الموجودات أنفسها ، وإن كان قد يوهم اتحادهما اتفاق المنافع ، وهو الذى اعتمد مالك رحمه الله فى هذا الباب وفى باب الربا ، والذين أجازوا ضمهما اختلفوا فى صفة الضم . فرأى مالك ضمهما بصرف محدود ، وذلك بأن ينزل الدينار بعشرة دراهم على ما كانت عليه قديما ، فمن كانت عنده عشرة دنانير ومائة درهم وجبت عليه فيهما الزكاة عنده ، وجاز أن يخرج من الواحد عن الآخر . وقال من هؤلاء آخرون : تضم بالقيمة فى وقت الزكاة ، فمن كانت عنده مثلا مائة درهم وتسعة مثاقيل قيمتها مائة درهم وجبت عليه فيهما الزكاة ، ومن كانت عنده مائة درهم تساوى أحد عشر مثقالا وتسعة مثاقيل وجبت عليه أيضا فيهما الزكاة ، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة ، وبمثل هذا القول قال الثورى إلا أنه يراعى الأحوط للمساكين فى الضم : أعنى القيمة أو الصرف المحدود : ومنهم من قال : يضم الأقل منها إلى الأكثر ولا يضم الأكثر إلى الأقل ؛ وقال آخرون : تضم الدنانير بقيمتها أبدا كانت الدنانير أقل من الدراهم أو أكثر ، ولا تضم الدراهم إلى الدنانير لأن الدراهم أصل

والدنانير فرع ، إذ كان لم يثبت فى الدنانير حديث ولا إجماع حتى تبلغ أربعين ؛ وقال بعضهم : إذا كان عنده نصاب من أحدهما ضم إليه قليل الآخر وكثيره ، ولم ير الضم فى تكميل النصاب إذا لم يكن فى واحد منهما نصاب بل فى مجموعهما. وسبب هذا الارتباك ما راموه من أن يجعلوا من شيئين نصابهما مختلف فى الوزن نصابا واحدا ، وهذا كله لامعنى له ، ولعل من رام ضم أحدهما إلى الآخر فقد أحدث حكما فى الشرع حيث لاحكم ، لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة ، ويستحيل فى عادة التكليف والأمر بالبيان أن يكون فى أمثال هذه الأشياء المحتملة حكم مخصوص ، فيسكت عنه الشارع حتى يكون سكوته سببا لأن يعرض فيه من الاختلاف ما مقداره هذا المقدار ، والشارع إنما بعث صلى الله عليه وسلم لرفع الاختلاف .

(وأما المسئلة الرابعة) فإن عند مالك وأبى حنيفة أن الشريكين ليس يجب على أحدهما زكاة حتى يكون لكل واحد منهما نصاب ؛ وعند الشافعى أن المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد . وسبب اختلافهم الإجماع الذى فى قوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة » فإن هذا القدر يمكن أن يفهم منه أنه إنما يخصه هذا الحكم إذا كان لمالك واحد فقط ، ويمكن أن يفهم منه أنه يخصه هذا الحكم كان لمالك واحد أو أكثر من مالك واحد ، إلا أنه لما كان مفهوم اشتراط النصاب إنما هو الرفق فواجب أن يكون النصاب من شرطه أن يكون لمالك واحد ، وهو الأظهر والله أعلم . والشافعى كأنه شبه الشركة بالخلطة ، ولكن تأثير الخلطة فى الزكاة غير متفق عليه على ما سيأتى بعد .

(وأما المسئلة الخامسة) وهى اختلافهم فى اعتبار النصاب فى المعدن وقدر الواجب فيه ، فإن مالكا والشافعى راعيا النصاب فى المعدن ، وإنما الخلاف بينهما أن مالكا لم يشترط الحول واشترطه الشافعى على ما سنقول بعد فى الجملة الرابعة ، وكذلك لم يختلف قولهما إن الواجب فيما يخرج منه هو ربع العشر ؛ وأما أبو حنيفة فلم ير فيه نصابا ولا حولا ، وقال : الواجب هو الخمس . وسبب الخلاف فى ذلك هل اسم الركاز يتناول المعدن أم لايتناوله ؟ لأنه قال عليه الصلاة والسلام « وفى الرِّكازِ الخُمُسُ » وروى أشهب عن مالك أن

المعدن الذى يوجد بغير عمل أنه ركاز وفيه الخمس . فسبب اختلافهم فى هذا هو اختلافهم فى دلالة اللفظ ، وهو أحد أسباب الاختلافات العامة التى ذكرناها .

الفصل الثانى فى نصاب الإبل والواجب فيه

وأجمع المسلمون على أن فى كل خمس من الإبل شاة إلى أربع وعشرين ، فإذا كانت خمسا وعشرين ففيها ابنة مخاض إلى خمس وثلاثين ، فإن لم تكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر ، فإذا كانت ستا وثلاثين ففيها بنت لبون إلى خمس وأربعين ، فإذا كانت ستا وأربعين ففيها حقة إلى ستين ، فإذا كانت واحدا وستين ففيها جذعة إلى خمس وسبعين ، فإذا كانت ستا وسبعين ففيها ابنتا لبون إلى تسعين ، فإذا كانت واحدا وتسعين ففيها حقتان إلى عشرين ومائة لثبوت هذا كله فى كتاب الصدقة الذى أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعمل به بعده أبو بكر وعمر : واختلفوا منها فى مواضع : منها فيما زاد على العشرين والمائة ، ومنها إذا عدم السن الواجبة عليه وعنده السن الذى فوقه أو الذى تحته ماحكمه ؟ ومنها هل تجب الزكاة فى صغار الإبل وإن وجبت فما الواجب ؟ .

(فأما المسئلة الأولى) وهى اختلافهم فيما زاد على المائة وعشرين ، فإن مالكا قال : إذا زادت على عشرين ومائة واحدة ، فالمصدق بالخيار إن شاء أخذ ثلاث بنات لبون ، وإن شاء أخذ حقتين إلى أن تبلغ ثلاثين ومائة فيكون فيها حقة وابنتا لبون . وقال ابن القاسم من أصحابه : بل يأخذ ثلاث بنات لبون من غير خيار إلى أن تبلغ ثمانين ومائة فتكون فيها حقة وابنتا لبون ، وبهذا القول قال الشافعى . قال عبد الملك بن الماجشون من أصحاب مالك : بل يأخذ الساعى حقتين فقط من غير خيار إلى أن تبلغ مائة وثلاثين . وقال الكوفيون : أبو حنيفة وأصحابه والثورى : إذا زادت على عشرين ومائة عادت الفريضة على أولها ، ومعنى عودها أن يكون عندهم فى كل خمس ذود شاة ، فإذا كانت الإبل مائة وخمسة وعشرين كان فيها حقتان وشاة ، الحقتان للمائة والعشرين ، والشاة للخمس ، فإذا بلغت ثلاثين ومائة ففيها حقتان وشاتان ، فإذا كانت خمسا وثلاثين ففيها حقتان وثلاث شياه إلى أربعين ومائة ، ففيها حقتان وأربع شياه إلى خمس وأربعين ومائة ، فإذا بلغتها ففيها حقتان وابنة مخاض ، الحقتان

للمائة والعشرين ، وابنة المخاض للخمس وعشرين كما كانت فى الفرض الأول إلى خمسين ومائة ، فإذا بلغتها ففيها ثلاث حقاق ، فإذا زادت على الخمسين ومائة استقبل بها الفريضة الأولى إلى أن تبلغ مائتين ، فيكون فيها أربع حقاق ثم يستقبل بها الفريضة . وأما ما عدا الكوفيين من الفقهاء ، فإنهم اتفقوا على أن ما زاد على المائة والثلاثين ، فنى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة . وسبب اختلافهم فى عودة الفرض أو لاعودته اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وذلك أنه ثبت فى كتاب الصدقة أنه قال عليه الصلاة والسلام « فمَا زَادَ عَلَى العِشْرِينَ وَمِائَةٍ فَفِى كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ ، وفى كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ » وروى من طريق أبى بكر بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه كتب كتاب الصدقة وفيه « إذَا زَادَتِ الإبِلِ عَلَى مائَةٍ وعِشْرِينَ اسْتُؤْنِفَتِ الفَرِيضَةَ » فذهب الجمهور إلى ترجيح الحديث الأول إذ هو أثبت ، وذهب الكوفيون إلى ترجيح حديث عمرو بن حزم لأنه ثبت عندهم هذا من قول على وابن مسعود ، قالوا : ولا يصح أن يكون مثل هذا إلا توقيفا إذ كان مثل هذا لايقال بالقياس . وأما سبب اختلاف مالك وأصحابه والشافعى فيما زاد على المائة وعشرين إلى الثلاثين فلأنه لم يستقم لهم حساب الأربعينيات ولا الخمسينيات ، فمن رأى أن ما بين المائة وعشرين إلى أن يستقيم الحساب وقص قال : ليس فيما زاد على ظاهر الحديث الثابت شىء ظاهر حتى يبلغ مائة وثلاثين وهو ظاهر الحديث . وأما الشافعى وابن القاسم فإنما ذهبا إلى أن فيها ثلاث بنات لبون ، لأنه قد روى عن ابن شهاب فى كتاب الصدقة أنها إذا بلغت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون ، فاذا بلغت ثلاثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة . فسبب اختلاف ابن الماجشون وابن القاسم هو معارضة ظاهر الأثر الثابت للتفسير الذى فى هذا الحديث فإن ابن الماجشون رجح ظاهر الأثر للاتفاق على ثبوته ، وابن القاسم والشافعى حملا المجمل على المفصل المفسر . وأما تخيير مالك الساعى ، فكأنه جمع بين الأثرين والله أعلم .

(وأما المسئلة الثانية) وهو إذا عدم السن الواجب من الإبل الواجبة وعنده

السن الذى فوق هذا السن أو تحته ، فإن مالكا قال : يكلف شراء ذلك السن . وقال قوم بل يعطى السن الذى عنده وزيادة عشرين درهما إن كان السن الذى عنده أحط أو شاتين ، وإن كان أعلى دفع إليه المصدق عشرين درهما أو شاتين ، وهذا ثابت فى كتاب الصدقة فلا معنى للمنازعة فيه ، ولعل مالكا لم يبلغه هذا الحديث ، وبهذا الحديث قال الشافعى وأبو ثور . وقال أبو حنيفة : الواجب عليه القيمة على أصله فى إخراج القيم فى الزكاة . وقال قوم : بل يعطى السن الذى عنده ، وما بينهما من القيمة .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى هل تجب فى صغار الإبل ، وإن وجبت فماذا يكلف ؟ فإن قوما قالوا : تجب فيها الزكاة ، وقوم قالوا : لاتجب . وسبب اختلافهم هل يتناول اسم الجنس الصغار أو لايتناوله . والذين قالوا : لاتجب فيها زكاة هو أبو حنيفة وجماعة من أهل الكوفة ، وقد احتجوا بحديث سويد ابن غفلة أنه قال : أتانا مصدق النبى عليه الصلاة والسلام ، فأتيته فجلست إليه فسمعته يقول : إن فى عهدى أن لا آخذ من راضع لبن ، ولا أجمع بين مفترق ولا نفرق بين مجتمع ، قال : وأتاه رجل بناقة كوماء فأبى أن يأخذها . والذين أوجبوا الزكاة فيها منهم من قال : يكلف شراء السن الواجبة عليهم ، ومنهم من قال : يأخذ منها وهو الأقيس ، وبنحو هذا الاختلاف اختلفوا فى صغار البقر وسخال الغنم .

الفصل الثالث فى نصاب البقر وقدر الواجب فى ذلك

جمهور العلماء على أن فى ثلاثين من البقر تبيعا وفى أربعين مسنة . وقالت طائفة فى كل عشر من البقر شاة إلى ثلاثين ففيها تبيع ، وقيل إذا بلغت خمسا وعشرين ففيها بقرة إلى خمس وسبعين ففيها بقرتان إذا جاوزت ذلك ، فإذا بلغت مائة وعشرين ففى كل أربعين بقرة ، وهذا عن سعيد بن المسيب . واختلف فقهاء الأمصار فيما بين الأربعين والستين ؛ فذهب مالك والشافعى وأحمد والثورى وجماعة أن لا شىء فيما زاد على الأربعين حتى تبلغ الستين ، فإذا بلغت ستين ففيها تبيعان إلى سبعين ، ففيها مسنة وتبيع إلى ثمانين ، ففيها مسنتان إلى تسعين ، ففيها ثلاثة أتبعة إلى مائة ، ففيها تبيعان ومسنة ، ثم هكذا

ما زاد ، ففى كل ثلاثين تبيع ، وفى كل أربعين مسنة . وسبب اختلافهم فى النصاب أن حديث معاذ غير متفق على صحته ، ولذلك لم يخرجه الشيخان . وسبب اختلاف فقهاء الأمصار فى الوقص فى البقر أنه جاء فى حديث معاذ هذا أنه توقف فى الأوقاص وقال : حتى أسأل فيها النبى صلى الله عليه وسلم ، فلما قدم عليه وجده قد توفى صلى الله عليه وسلم ، فلما لم يرد فى ذلك نص طلب حكمه من طريق القياس ، فمن قاسها على الإبل والغنم لم ير فى الأوقاص شيئا ، ومن قال إن الأصل فى الأوقاص الزكاة إلا ما استثناه الدليل من ذلك وجب أن لا يكون عنده فى البقر وقص ، إذ لا دليل هنالك من إجماع ولا غيره .

الفصل الرابع فى نصاب الغنم وقدر الواجب من ذلك

وأجمعوا من هذا الباب على أن فى سائمة الغنم إذا بلغت أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة ، فإذا زادت على العشرين ومائة ففيها شاتان إلى مائتين ، فإذا زادت على المائتين فثلاث شياه إلى ثلاثمائة ، فإذا زادت على الثلاثمائة ففى كل مائة شاة ، وذلك عند الجمهور إلا الحسن بن صالح فإنه قال : إذا كانت الغنم ثلاثمائة شاة وشاة واحدة أن فيها أربع شياه ، وإذا كانت أربعمائة شاة وشاة ففيها خمس شياه ، وروى قوله هذا عن منصور عن إبراهيم ، والآثار الثابتة المرفوعة فى كتاب الصدقة على ما قال الجمهور . واتفقوا على أن المعز تضم مع الغنم ، واختلفوا من أى صنف منها يأخذ المصدق ، فقال مالك : يأخذ من الأكثر عددا ، فإن استوت خير الساعى . وقال أبو حنيفة : بل الساعى يخير إذا اختلفت الأصناف . وقال الشافعى : يأخذ الوسط من الأصناف المختلفة لقول عمر رضى الله عنه : نعد عليهم السخلة يحملها الراعى ولا نأخذها ولا نأخذ الأكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم ، ونأخذ الجذعة والثنية ، وذلك عدل بين خيار المال ووسطه . وكذلك اتفق فقهاء جماعة الأمصار على أنه لا يؤخذ فى الصدقة تيس ولا هرمة ولا ذات عور لثبوت ذلك فى كتاب الصدقة ، إلا أن يرى المصدق أن ذلك خير للمساكين . واختلفوا فى العمياء وذات العلة هل تعد على صاحب المال أم لا ؟ فرأى مالك والشافعى أن تعد ، وروى عن أبى حنيفة أنها لا تعد : وسبب اختلافهم هل مطلق الاسم

يتناول الأصحاء والمرضى أم لايتناولهما ؟ . واختلفوا من هذا الباب فى نسل الأمهات هل تعد مع الأمهات فيكمل النصاب بها إذا لم تبلغ نصابا ؟ فقال مالك يعتد بها ، وقال الشافعى وأبوحنيفة وأبو ثور : لايعتد بالسخال إلا أن تكون الأمهات نصابا . وسبب اختلافهم احتمال قول عمر رضى الله عنه إذ أمر أن تعتد عليهم بالسخال ولا يؤخذ منها شىء ، فإن قوما فهموا من هذا إذا كانت الأمهات نصابا ، وقوم فهموا هذا مطلقا ، وأحسب أن أهل الظاهر لايوجبون فى السخال شيئا ، ولا يعدون بها لو كانت الأمهات نصابا ولو لم تكن لأن اسم الجنس لاينطلق عليها عندهم ، وأكثر الفقهاء على أن للخلطة تأثيرا فى قدر الواجب من الزكاة . واختلف القائلون بذلك هل لها تأثير فى قدر النصاب أم لا ؟ وأما أبوحنيفة وأصحابه فلم يروا للخلطة تأثيرا ، لافى قدر الواجب ولا فى قدر النصاب ، وتفسير ذلك أن مالكا والشافعى وأكثر فقهاء الأمصار اتفقوا على أن الخلطاء يزكون زكاة المالك الواحد . واختلفوا من ذلك فى موضعين : أحدهما فى نصاب الخلطاء هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهم نصاب أو لم يكن ؟ أم إنما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب ؟ . والثانى فى صفة الخلطة التى لها تأثير فى ذلك . وأما اختلافهم أولا فى هل للخلطة تأثير فى النصاب وفى الواجب أو ليس لها تأثير ؟ . فسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم ما ثبت فى كتاب الصدقة من قوله عليه الصلاة والسلام « لا يُجْمَعُ بَيْنَ مُفْتَرِقٍ ولا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ » وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية ، فإن كل واحد من الفريقين أنزل مفهوم هذا الحديث على اعتقاده ، وذلك أن الذين رأوا للخلطة تأثيرا مَّا فى النصاب والقدر الواجب أو فى القدر الواجب فقط قالوا : إن قوله عليه الصلاة والسلام « وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بالسوية » وقوله « لايجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع » يدل دلالة واضحة أن ملك الخليطين كملك رجل واحد ، فإن هذا الأثر مخصص لقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة » إما فى الزكاة عند مالك وأصحابه : أعنى فى قدر الواجب ، وإما فى الزكاة والنصاب معا عند الشافعى وأصحابه . وأما الذين لم يقولوا بالخلطة فقالوا : إن الشريكين قد يقال لهما خليطان ،

ويحتمل أن يكون قوله عليه الصلاة والسلام « لايجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع » إنما هو نهى للسعاة أن يقسم ملك الرجل الواحد قسمة توجب عليه كثرة الصدقة ، مثل رجل يكون له مائة وعشرون شاة فيقسم عليه إلى أربعين ثلاث مرات ، أو يجمع ملك رجل واحد إلى ملك رجل آخر حيث يوجب الجمع كثرة الصدقة قالوا : وإذا كان هذا الاحتمال فى هذا الحديث وجب أن لاتخصص به الأصول الثابتة المجمع عليها أعنى أن النصاب والحق الواجب فى الزكاة يعتبر بملك الرجل الواحد . وأما الذين قالوا بالخلطة ، فقالوا : إن لفظ الخلطة هو أظهر فى الخلطة نفسها منه فى الشركة ، وإذا كان ذلك كذلك فقوله عليه الصلاة والسلام فيهما « إنهما يتراجعان بالسوية » مما يدل على أن الحق الواجب عليهما حكمه حكم رجل واحد ، وأن قوله عليه الصلاة والسلام « إنهما يتراجعان بالسوية » يدل على أن الخليطين ليسا بشريكين ، لأن الشريكين ليس يتصور بينهما تراجع إذ المأخوذ هو من مال الشركة ، فمن اقتصر على هذا المفهوم ولم يقس عليه النصاب قال : الخليطان إنما يزكيان زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهما نصاب ، ومن جعل حكم النصاب تابعا لحكم الحق الواجب قال : نصابهما نصاب الرجل الواحد ، كما أن زكاتهما زكاة الرجل الواحد ، وكل واحد من هؤلاء أنزل قوله عليه الصلاة والسلام « لايجمع بين مفترق ولا يفرق بين مجتمع » على ما ذهب إليه : فأما مالك رحمه الله تعالى فإنه قال : معنى قوله « لايفرق بين مجتمع » أن الخليطين يكون لكل واحد منهما مائة شاة وشاة ، فتكون عليهما فيهما ثلاث شياه ، فإذا افترقا كان على كل واحد منهما شاة ، ومعنى قوله « لايجمع بين مفترق » أن يكون النفر الثلاث لكل واحد منهم أربعون شاة ، فإذا جمعوها كان عليهم شاة واحدة ، فعلى مذهبه النهى إنما هو متوجه نحو الخلطاء الذين لكل واحد منهم نصاب . وأما الشافعى فقال معنى قوله « ولا يفرق بين مجتمع » أن يكون رجلان لهما أربعون شاة ، فإذا فرقا غنمهما لم يجب عليهما فيها زكاة ، إذ كان نصاب الخلطاء عنده نصاب ملك واحد فى الحكم . وأما القائلون بالخلطة فإنهم اختلفوا فيما هى الخلطة المؤثرة فى الزكاة . فأما الشافعى فقال : إن من شرط الخلطة أن تختلط ماشيتهما وتراحا لواحد وتحلبا لواحد وتسرحا لواحد وتسقيا معا ، وتكون فحولهما

مختلطة ولا فرق عنده بالجملة بين الخلطة والشركة ولذلك يعتبر كمال النصاب لكل واحد من الشريكين كما تقدم . وأما مالك فالخليطان عنده ما اشتركا فى الدلو والحوض والمراح والراعى والفحل ، واختلف أصحابه فى مراعاة بعض هذه الأوصاف أوجميعها . وسبب اختلافهم اشتراك اسم الخلطة ، ولذلك لم ير قوم تأثير الخلطة فى الزكاة ، وهو مذهب أبى محمد بن حزم الأندلسى .

الفصل الخامس

فى نصاب الحبوب والثمار والقدر الواجب فى ذلك

وأجمعوا على أن الواجب فى الحبوب ، أما ماسقى بالسماء فالعشر ، وأما ماسقى بالنضح فنصف العشر لثبوت ذلك عنه صلى الله عليه وسلم . وأما النصاب فإنهم اختلفوا فى وجوبه فى هذا الجنس من مال الزكاة ، فصار الجمهور إلى إيجاب النصاب فيه وهو خمسة أوسق ، والوسق ستون صاعا بإجماع ، والصاع أربعة أمداد بمد النبى عليه الصلاة والسلام ، والجمهور على أن مده رطل وثلث وزيادة يسيرة بالبغدادى ، وإليه رجع أبو يوسف حين ناظره مالك على مذهب أهل العراق لشهادة أهل المدينة بذلك ، وكان أبو حنيفة يقول فى المد إنه رطلان ، وفى الصاع إنه ثمانية أرطال . وقال أبو حنيفة : ليس فى الحبوب والثمار نصاب . وسبب اختلافهم معارضة العموم للخصوص . أما العموم فقوله عليه الصلاة والسلام « فيما سقت السماء العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر » وأما الخصوص فقوله عليه الصلاة والسلام « ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة » والحديثان ثابتان ، فمن رأى الخصوص يبنى على العموم قال لابد من النصاب وهو المشهور ، ومن رأى أن العموم والخصوص متعارضان إذا جهل المتقدم فيهما والمتأخر إذ كان قد ينسخ الخصوص بالعموم عنده ، وينسخ العموم بالخصوص ، إذ كل ما وجب العمل به جاز نسخه ، والنسخ قد يكون للبعض وقد يكون للكل ، ومن رجح العموم قال لانصاب ، ولكن حمل الجمهور عندى الخصوص على العموم هو من باب ترجيح الخصوص على العموم فى الجزء الذى تعارضا فيه فإن العموم فيه ظاهر والخصوص فيه نص ، فتأمل هذا فإنه السبب الذى صير الجمهور إلى أن يقولوا بنى العام على الخاص

وعلى الحقيقة ليس بنيانا ، فإن التعارض بينهما موجود إلا أن يمكن الخصوص متصلا بالعموم فيكون استثناء ، واحتجاج أبى حنيفة فى النصاب بهذا العموم فيه ضعف ، فإن الحديث إنما خرج مخرج تبيين القدر الواجب منه . واختلفوا من هذا الباب فى النصاب فى ثلاث مسائل : المسئلة الأولى : فى ضم الحبوب بعضها إلى بعض فى النصاب . الثانية : فى جواز تقدير النصاب فى العنب والتمر بالخرص . الثالثة : هل يحسب على الرجل ما يأكله من ثمره وزرعه قبل الحصاد والجذاذ فى النصاب أم لا ؟ .

(أما المسئلة الأولى) فإنهم أجمعوا على أن الصنف الواحد من الحبوب والتمر يجمع جيده إلى رديئه وتؤخذ الزكاة عن جميعه بحسب قدر كل واحد منهما : أعنى من الجيد والردىء ، فإن كان التمر أصنافا أخذ من وسطه . واختلفوا فى ضم القطانى بعضها إلى بعض ، وفى ضم الحنطة والشعير والسلت فقال مالك : القطنية كلها صنف واحد الحنطة والشعير والسلت أيضا . وقال الشافعى وأبو حنيفة وأحمد وجماعة : القطانى كلها أصناف كثيرة بحسب أسمائها ، ولا يضم منها شىء إلى غيره فى حساب النصاب ، وكذلك الشعير والسلت والحنطة عندهم أصناف ثلاثة لا يضم واحد منها إلى الآخر لتكميل النصاب . وسبب الخلاف هل المراعاة فى الصنف الواحد هو اتفاق المنافع أو اتفاق الأسماء ؟ فمن قال اتفاق الأسماء قال : كلما اختلفت أسماؤها فهى أصناف كثيرة ، ومن قال اتفاق المنافع قال : كلما اتفقت منافعها فهى صنف واحد وإن اختلفت أسماؤها ، فكل واحد منهما يروم أن يقرر قاعدته باستقراء الشرع ؛ أعنى أن أحدهما يحتج لمذهبه بالأشياء التى اعتبر فيها الشرع الأسماء ، والآخر بالأشياء التى اعتبر الشرع فيها المنافع ، ويشبه أن يكون شهادة الشرع للأسماء فى الزكاة أكثر من شهادته للمنافع وإن كان كلا الاعتبارين موجودا فى الشرع ، والله أعلم .

(وأما المسئلة الثانية) وهى تقدير النصاب بالخرص واعتباره به دون الكيل فإن جمهور العلماء على إجازة الخرص فى النخيل والأعناب حين يبدو صلاحها لضرورة أن يخلى بينها وبين أهلها يأكلونها رطبا . وقال داود : لا خرص إلا فى النخيل فقط . وقال أبو حنيفة وصاحباه : الخرص باطل وعلى رب المال أن

يؤدى عشر ما تحصل بيده زاد على الخرص أو نقص منه . والسبب فى اختلافهم فى جواز الخرص معارضة الأصولَ للأثر الوارد فى ذلك . أما الأثر الوارد فى ذلك وهو الذى تمسك به الجمهور فهو ما روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة وغيره إلى خيبر فيخرص عليهم النخل » . وأما الأصول التى تعارضه فلأنه من باب المزابنة المنهى عنها ، وهو بيع الثمر فى رءوس النخل بالتمر كيلا ، ولأنه أيضا من باب بيع الرطب بالتمر نسيئة فيدخله المنع من التفاضل ومن النسيئة وكلاهما من أصول الربا ، فلما رأى الكوفيون هذا مع أن الخرص الذى كان يخرص على أهل خيبر لم يكن للزكاة إذ كانوا ليسوا بأهل زكاة قالوا : يحتمل أن يكون تخمينا ليعلم ما بأيدى كل قوم من الثمار . قال القاضى : أما بحسب خبر مالك ، فالظاهر أنه كان فى القسمة لما روى أن عبد الله بن رواحة كان إذا فرغ من الخرص قال : إن شئتم فلكم وإن شئتم فلى ، أعنى فى قسمة الثمار لا فى قسمة الحب . وأما بحسب حديث عائشة الذى رواه أبو داود فإنما الخرص لموضع النصيب الواجب عليهم فى ذلك ، والحديث هو أنها قالت وهى تذكر شأن خيبر « كان النبى صلى الله عليه وسلم يبعث عبد الله بن رواحة إلى يهود خيبر فيخرص عليهم النخل حين يطيب قبل أن يؤكل منه » وخرص الثمار لم يخرجه الشيخان ، وكيفما كان فالخرص مستثنى من تلك الأصول ، هذا إن ثبت أنه كان منه عليه الصلاة والسلام حكما منه على المسلمين ، فإن الحكمَ لو ثبت على أهل الذمة ليس يجب أن يكون حكما على المسلمين إلا بدليل والله أعلم . ولو صح حديث عتاب بن أسيد لكان جواز الخرص بينا والله أعلم ، وحديث عتاب بن أسيد هو أنه قال « أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرص العنب وآخذ زكاته زبيبا كما تؤخذ زكاة النخل تمرا » وحديث عتاب بن أسيد طعن فيه ، لأن راويه عنه هو سعيد بن المسيب وهو لم يسمع منه ، ولذلك لم يجز داود خرص العنب . واختلف من أوجب الزكاة فى الزيتون فى جواز خرصه . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى قياسه فى ذلك على النخل والعنب ؛ والمخرج عند الجميع من النخل فى الزكاة هو التمر لا الرطب ، وكذلك الزبيب من العنب لا العنب نفسه ، وكذلك عند القائلين بوجوب الزكاة فى الزيتون هو الزيت لا الحب

قياسا على التمر والزبيب . وقال مالك فى العنب الذى لايتزبب والزيتون الذى لاينعصر أرى أن يؤخذ منه حبا .

(وأما المسئلة الثالثة) فإن مالكا وأبا حنيفة قالا : يحسب على الرجل ما أكل من ثمره وزرعه قبل الحصاد فى النصاب ، وقال الشافعى : لايحسب عليه ويترك الخارص لرب المال ما يأكل هو وأهله . والسبب فى اختلافهم ما يعارض الآثار فى ذلك من الكتاب والقياس . أما السنة فى ذلك فما رواه سهل بن أبى حثمة « أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث أبا حثمة خارصا ، فجاء رجل فقال : يا رسول الله إن أبا حثمة قد زاد علىّ ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنَّ ابْنَ عَمِّكَ يَزْعُمُ أَنَّكَ زِدْتَ عَلَيْهِ ، فقال : يا رسول الله لقد تركت له قدر عرية أهله ومايطعمه المساكين وما تسقطه الريح ، فقال : قَدْ زَادَكَ ابْنُ عَمِّكَ وأنْصَفَكَ » وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «إذَا خَرَصْتُمْ فَدَعُوا الثُّلُثَ ، فإنْ لَمْ تَدَعُوا الثُّلُثَ فَدَعُوا الرُّبُعَ » وروى عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « خَفِّفُوا فى الخَرْص فإنَّ فى المَالِ العَرِيَّةَ والآكِلَةَ والوَصِيَّةَ والعَامِلَ والنَّوائِبَ وَمَا وَجَبَ فى الثَّمَرِ مِنَ الحَقّ » وأما الكتاب المعارض لهذه الآثار والقياس فقوله تعالى ـ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إذَا أَثْمَرَ وآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ـ . وأما القياس فلأنه مال فوجبت فيه الزكاة أصله سائر الأموال . فهذه هى المسائل المشهورة التى تتعلق بقدر الواجب فى الزكاة والواجب منه فى هذه الأجناس الثلاثة التى الزكاة مخرجة من أعيانها ، لم يختلفوا أنها إذا خرجت من الأعيان أنفسها أنها مجزئة ، واختلفوا هل يجوز فيها أن يخرج بدل العين القيمة أولا يجوز ؟ فقال مالك والشافعى : لايجوز إخراج القيم فى الزكوات بدل المنصوص عليه فى الزكوات ، وقال أبو حنيفة : يجوز سواء قدر على المنصوص عليه أو لم يقدر . وسبب اختلافهم هل الزكاة عبادة أو حق واجب للمساكين ، فمن قال إنها عبادة : قال إن أخرج من غير تلك الأعيان لم يجز لأنه إذا أتى بالعبادة على غير الجهة المأمور بها فهى فاسدة ، ومن قال هى حق للمساكين فلا فرق بين القيمة والعين عنده ، وقد قالت الشافعية : لنا أن نقول وإن

سلمنا أنها حق للمساكين أن الشارع إنما علق الحق بالعين قصدا منه لتشريك الفقراء مع الأغنياء فى أعيان الأموال : والحنفية تقول : إنما خصت بالذكر أعيان الأموال تسهيلا على أرباب الأموال ، لأن كل ذى مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذى بين يديه ، ولذلك جاء فى بعض الأثر أنه جعل فى الدية على أهل الحلل حللا على ما يأتى فى كتاب الحدود .

الفصل السادس فى نصاب العروض

والنصاب فى العروض على مذهب القائلين بذلك إنما هو فيما اتخذ منها للبيع خاصة على ما يقدر قبل ، والنصاب فيها على مذهبهم هو النصاب فى العين إذ كانت هذه هى قيم المتلفات ورءوس الأموال ، وكذلك الحول فى العروض عند الذين أوجبوا الزكاة فى العروض ، فإن مالكا قال ، إذا باع العروض زكاه لسنة واحدة كالحال فى الدين ، وذلك عنده فى التاجر الذى تضبط له أوقات شراء عروضه . وأما الذين لاينضبط لهم وقت ما يبيعونه ولا يشترونه وهم الذين يخصون باسم المدير ، فحكم هؤلاء عند مالك إذا حال عليهم الحول من يوم ابتداء تجارتهم أن يقوم ما بيده من العروض ، ثم يضم إلى ذلك ما بيده من العين وماله من الدين الذى يرتجى قبضه إن لم يكن عليه دين مثله : وذلك بخلاف قوله فى دين غير المدير ، فإذا بلغ ما اجتمع عنده من ذلك نصابا أدى زكاته ، وسواء نض له فى عامه شىء من العين أو لم ينض بلغ نصابا أو لم يبلغ نصابا ، وهذه رواية ابن الماجشون عن مالك . وروى ابن القاسم عنه : إذا لم يكن له ناض وكان يتجر بالعروض لم يكن عليه فى العروض شىء . فمنهم من لم يشترط وجود الناض عنده ، ومنهم من شرطه . والذى شرطه ، منهم من اعتبر فيه النصاب ، ومنهم من لم يعتبر ذلك . وقال المزنى : زكاة العروض تكون من أعيانها لامن أثمانها . وقال الجمهور ، الشافعى وأبو حنيفة وأحمد والثورى والأوزاعى وغيرهم : المدير وغير المدير حكمه واحد ، وأنه من اشترى عرضا للتجارة فحال عليه الحول قومه وزكاه . وقال قوم : بل يزكى ثمنه الذى ابتاعه به لاقيمته ، وإنما لم يوجب الجمهور على المدير شيئا لأن الحول إنما يشترط

فى عين المال لافى نوعه . وأما مالك فشبه النوع ههنا بالعين لئلا تسقط الزكاة رأسا عن المدير ، وهذا هو بأن يكون شرعا زائدا أشبه منه بأن يكون شرعا مستنبطا من شرع ثابت ، ومثل هذا هو الذى يعرفونه بالقياس المرسل ، وهو الذى لايستند إلى أصل منصوص عليه فى الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه ، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها .

(الجملة الرابعة فى وقت الزكاة) وأما وقت الزكاة فإن جمهور الفقهاء يشترطون فى وجوب الزكاة فى الذهب والفضة والماشية الحول ، لثبوت ذلك عن الخلفاء الأربعة ، ولانتشاره فى الصحابة رضى الله عنهم ، ولانتشار العمل به ، ولاعتقادهم أن مثل هذا الانتشار من غير خلاف لا يجوز أن يكون إلا عن توقيف . وقد روى مرفوعا من حديث ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «لازكَاةَ فى مَالٍ حَتَّى يَحُولَ عَلَيهِ الحَولُ» وهذا مجمع عليه عند فقهاء الأمصار ، وليس فيه فى الصدر الأول خلاف إلا ما روى عن ابن عباس ومعاوية . وسبب الاختلاف أنه لم يرد فى ذلك حديث ثابت . واختلفوا من هذا الباب فى مسائل ثمانية مشهورة : إحداها : هل يشترط الحول فى المعدن إذا قلنا إن الواجب فيه ربع العشر ؟ . الثانية : فى اعتبار حولى ربح المال . الثالثة : حول الفوائد الواردة على مال تجب فيه الزكاة . الرابعة : فى اعتبار حول الدين إذا قلنا إن فيه الزكاة . الخامسة : فى اعتبار حول العروض إذا قلنا إن فيها الزكاة . السادسة فى حول فائدة الماشية . السابعة : فى حول نسل الغنم إذا قلنا إنها تضم إلى الأمهات ، إما على رأى من يشترط أن تكون الأمهات نصابا وهو الشافعى وأبوحنيفة ، وإما على مذهب من لايشترط ذلك ، وهومذهب مالك . والثامنة فى جواز إخراج الزكاة قبل الحول .

(أما المسئلة الأولى) وهى المعدن ، فإن الشافعى راعى فيه الحول مع النصاب وأما مالك فراعى فيه النصاب دون الحول . وسبب اختلافهم تردد شبهة بين ما تخرجه الأرض مما تجب فيه الزكاة وبين التبر والفضة المقتنيين ، فمن

شبهه بما تخرجه الأرض لم يعتبر الحول فيه ، ومن شبهه بالتبر والفضة المقتنيين أوجب الحول ، وتشبيهه بالتبر والفضة أبين والله أعلم :

(المسئلة الثانية) وأما اعتبار حول ربح المال فإنهم اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : فرأى الشافعى أن حوله يعتبر من يوم استفيد سواء كان الأصل نصابا أو لم يكن ، وهو مروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب أن لايعرض لأرباح التجارة حتى يحول عليها الحول . وقال مالك : حول الربح هو حول الأصل : أى إذا كمل للأصول حول زكى الربح معه ، سواء كان الأصل نصابا أو أقل من نصاب إذا بلغ الأصل مع ربحه نصابا ، قال أبوعبيد : ولم يتابعه عليه أحد من الفقهاء إلا أصحابه . وفرق قوم بين أن يكون رأس المال الحائل عليه الحول نصابا أو لايكون فقالوا : إن كان نصابا زكى الربح مع رأس ماله ، وإن لم يك نصابا لم يزك وممن قال بهذا القول الأوزاعى وأبو ثور وأبو حنيفة . وسبب اختلافهم تردد الربح بين أن يكون حكمه حكم المال المستفاد أو حكم الأصل ، فمن شبهه بالمال المستفاد ابتداء قال : يستقبل به الحول ، ومن شبهه بالأصل وهو رأس المال قال : حكمه حكم رأس المال ، إلا أن من شروط هذا التشبيه أن يكون رأس المال قد وجبت فيه الزكاة ، وذلك لايكون إلا إذا كان نصابا ، ولذلك يضعف قياس الربح على الأصل فى مذهب مالك ، ويشبه أن يكون الذى اعتمده مالك رضى الله عنه فى ذلك هو تشبيه ربح المال بنسل الغنم ، لكن نسل الغنم مختلف أيضا فيه ، وقد روى عن مالك مثل قول الجمهور .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى حول الفوائد ، فانهم أجمعوا على أن المال إذا كان أقل من نصاب واستفيد إليه مال من غير ربحه يكمل من مجموعهما نصاب أنه يستقل به الحول من يوم كمل . واختلفوا إذا استفاد مالا وعنده نصاب مال آخر قد حال عليه الحول ، فقال مالك : يزكى المستفاد إن كان نصابا لحوله ولا يضم إلى المال الذى وجبت فيه الزكاة ، وبهذا القول فى الفوائد قال الشافعى ، وقال أبوحنيفة وأصحابه والثورى : الفوائد كلها تزكى بحول الأصل إذا كان الأصل نصابا ، وكذلك الربح عندهم . وسبب اختلافهم هل حكمه حكم المال الوارد عليه أم حكمه حكم مال لم يرد على مال

آخر؟ فمن قال حكمه حكم مال لم يرد على مال آخر : أعنى مالا فيه زكاة .
قال : لازكاة فى الفائدة ، ومن جعل حكمه حكم الوارد عليه وأنه مال واحد
قال : إذا كان فى الوارد عليه الزكاة بكونه نصابا اعتبر حوله بحول المال
الوارد عليه ، وعموم قوله عليه الصلاة والسلام « لازكاة فى مال حتى يحول
عليه الحول» يقتضى أن لايضاف مال إلى مال إلا بدليل وكأن أباحنيفة اعتمد
فى هذا قياس الناضّ على الماشية ، ومن أصله الذى يعتمده فى هذا الباب
أنه ليس من شرط الحول أن يوجد المال نصابا فى جميع أجزائه بل أن يوجد
نصابا فى طرفيه فقط وبعضا منه فى كله ؛ فعنده أنه إذا كان مال فى أول
الحول نصابا ثم هلك بعضه فصار أقل من نصاب ثم استفاد مالا فى آخر
الحول صار به نصابا أنه تجب فيه الزكاة ، وهذا عنده موجود فى هذا المال
لأنه لم يستكمل الحول ، وهو فى جميع أجزائه مال واحد بعينه ، بل زاد ولكن
ألفى فى طرفى الحول نصابا ، والظاهر أن الحول الذى اشترط فى المال إنما
هو فى مال معين لايزيد ولا ينقص لابربح ولا بفائدة ولا بغير ذلك ،
إذ كان المقصود بالحول هو كون المال فضلة مستغنى عنه وذلك أن
ما بقى حولا عند المالك لم يتغير عنده فليس به حاجة إليه فجعل فيه الزكاة
فإن الزكاة إنما هى فى فضول الأموال . وأما من رأى أن اشتراط الحول
فى المال إنما سببه النماء فواجب عليه أن يقول : تضم الفوائد فضلا عن الأرباح
إلى الأصول وأن يعتبر النصاب فى طرفى الحول فتأمل هذا فإنه بين والله أعلم .
ولذلك رأى مالك أن من كان عنده فى أول الحول ماشية تجب فيها الزكاة
ثم باعها وأبدلها فى آخر الحول بماشية من نوعها أنها تجب فيها الزكاة ، فكأنه
اعتبرَ أيضا طرفى الحول على مذهب أبى حنيفة ، وأخذ أيضا ما اعتمد
أبو حنيفة فى فائدة الناض القياس على فائدة الماشية على ما قلناه .

(وأما المسئلة الرابعة) وهى اعتبار حول الدين إذا قلنا إن فيه الزكاة فإن
قوما قالوا : يعتبر ذلك فيه من أول ما كان دينا يزكيه لعدة ذلك إن كان حولا
فحول ، وإن كان أحوالا فأحوال ، أعنى أنه إن كان حولا تجب فيه زكاة
واحدة ، وإن أحوالا وجبت فيه الزكاة لعدة تلك الأحوال . وقوم قالوا :
يزكيه لعام واحد ، وإن أقام الدين أحوالا عند الذى عنده الدين . وقوم قالوا :

يستقبل به الحول . وأما من قال يستقبل بالدين الحول من يوم قبض فلم يقل بإيجاب الزكاة فى الدين : ومن قال فيه : الزكاة بعدد الأحوال التى أقام فصيرا إلى تشبيه الدين بالمال الحاضر : وأما من قال : الزكاة فيه لحول واحد وإن أقام أحوالا ، فلا أعرف له مستندا فى وقتى هذا ، لأنه لايخلو ما دام دينا أن يقول إن فيه زكاة أو لايقول ذلك ، فإن لم يكن فيه زكاة فلا كلام بل يستأنف به ، وإن كان فيه زكاة فلايخلو أن يشترط فيها الحول أو لايشترط ذلك ، فإن اشترطنا وجب أن يعتبر عدد الأحوال إلا أن يقول كلما انقضى حول فلم يتمكن من أدائه سقط عنه ذلك الحق اللازم فى ذلك الحول ، فإن الزكاة وجبت بشرطين : حضور عين المال ، وحلول الحول ، فلم يبق إلا حق العام الأخير ، وهذا يشبهه مالك بالعروض التى للتجارة ، فإنها لاتجب عنده فيها زكاة إلا إذا باعها وإن أقامت عنده أحوالا كثيرة ، وفيه ما شبه بالماشية التى لايأتى الساعى أعواما إليها ثم يأتى فيجدها قد انقضت فإنه يزكى على مذهب مالك الذى وجد فقط لأنه لما أن حال عليها الحول فيما تقدم ولم يتمكن من إخراج الزكاة إذ كان مجىء الساعى شرطا عنده فى إخراجها مع حلول الحول سقط عنه حق ذلك الحول الحاضر وحوسب به فى الأعوام السالفة كان الواجب فيها أقل أو أكثر إذا كانت مما تجب فيه الزكاة ، وهو شىء يجرى على غير قياس ، وإنما اعتبر مالك فيه العمل . وأما الشافعى فيراه ضامنا لأنه ليس مجىء الساعى شرطا عنده فى الوجوب ، وعلى هذا كل من رأى أنه لايجوز أن يخرج زكاة ماله إلا بأن يدفعها إلى الإمام فعدم الإمام ، أو عدم الإمام العادل إن كان ممن شرط العدالة فى ذلك أنه إن هلكت بعد انقضاء الحول وقبل التمكن من دفعها إلى الإمام فلا شىء عليه : ومالك تنقسم عنده زكاة الديون لهذه الأحوال الثلاثة ، أعنى أن من الديون عنده ما يزكى لعام واحد فقط مثل ديون التجارة ، ومنها مايستقبل بها الحول مثل ديون المواريث : والثالث دين المدبر وتحصيل قوله فى الديون ليس بغرضنا .

(المسئلة الخامسة) وهى حول العروض ، وقد تقدم القول فيها عند القول فى نصاب العروض .

(وأما المسئلة السادسة) وهى فوائد الماشية ، فإن مذهب مالك فيها بخلاف مذهبه فى فوائد الناضّ ، وذلك أنه يبنى الفائدة على الأصل إذا كان الأصل نصابا كما يفعل أبوحنيفة فى فائدة الدراهم وفى فائدة الماشية ، فأبو حنيفة مذهبه فى الفوائد حكم واحد ، أعنى أنها تبنى على الأصل إذا كانت نصابا كانت فائدة غنم أو فائدة ناض ، والأرباح عنده والنسل كالفوائد ؛ وأما مالك فالربح والنسل عنده حكمهما واحد ، ويفرق بين فوائد الناض وفوائد الماشية . وأما الشافعى فالأرباح والفوائد عنده حكمهما واحد باعتبار حولهما بأنفسهما ، وفوائد الماشية ونسلها واحد باعتبار حولهما بالأصل إذا كان نصابا ، فهذا هو تحصيل مذاهب هؤلاء الفقهاء الثلاثة ، وكأنه إنما فرق مالك بين الماشية والناض اتباعا لعمر ، وإلا فالقياس فيهما واحد ، أعنى أن الربح شبيه بالنسل والفائدة بالفائدة ، وحديث عمر هذا هو أنه أمر أن يعد عليهم بالسخال ولا يأخذ منها شيئا ، وقد تقدم الحديث فى باب النصاب .

(المسئلة السابعة) وهى اعتبار حول نسل الغنم ، فإن مالكا قال : حول النسل هو حول الأمهات كانت الأمهات نصابا أو لم تكن كما قال فى ربح الناض . وقال الشافعى وأبوحنيفة وأبو ثور : لايكون حول النسل حول الأمهات إلا أن تكون الأمهات نصابا . وسبب اختلافهم هو بعينه سبب اختلافهم فى ربح المال .

(وأما المسئلة الثامنة) وهى جواز إخراج الزكاة قبل الحول ، فإن مالكا منع ذلك وجوزه أبو حنيفة والشافعى . وسبب الخلاف هل هى عبادة أو حق واجب للمساكين ، فمن قال عبادة وشبهها بالصلاة لم يجز إخراجها قبل الوقت ومن شبهها بالحقوق الواجبة المؤجلة أجاز إخراجها قبل الأجل على جهة التطوع وقد احتج الشافعى لرأيه بحديث على « أن النبى عليه الصلاة و السلام استسلف صدقة العباس قبل محلها » .

(الجملة الخامسة فيمن تجب له الصدقة) والكلام فى هذا الباب فى ثلاثة فصول : الأول : فى عدد الأصناف الذين تجب لهم . الثانى : فى صفتهم التى تقتضى ذلك . الثالث : كم يجب لهم ؟.

الفصل الأول فى عدد الأصناف

الذين تجب لهم الزكاة

فأما عددهم فهم الثمانية الذين نص الله عليهم فى قوله تعالى - إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ - الآية . واختلفوا من العدد فى مسئلتين : إحداهما : هل يجوز أن تصرف جميع الصدقة إلى صنف واحد من هؤلاء الأصناف أم هم شركاء فى الصدقة لايجوز أن يخص منهم صنف دون صنف ؟ فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه يجوز للإمام أن يصرفها فى صنف واحد أو أكثر من صنف واحد إذا رأى ذلك بحسب الحاجة . وقال الشافعى : لايجوز ذلك بل يقسم على الأصناف الثمانية كما سمى الله تعالى ، وسبب اختلافهم معارضة اللفظ للمعنى ، فإن اللفظ يقتضى القسمة بين جميعهم ، والمعنى يقتضى أن يؤثر بها أهل الحاجة إذ كان المقصود به سد الخلة ، فكان تعديدهم فى الآية عند هؤلاء إنما ورد لتمييز الجنس أعنى أهل الصدقات لاتشريكهم فى الصدقة ، فالأول أظهر من جهة اللفظ ، وهذا أظهر من جهة المعنى . ومن الحجة للشافعى ما رواه أبو داود عن الصُّدَائى أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم أن يعطيه من الصدقة . فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْضَ بِحُكْمِ نَبِيٍّ وَلا غَيْرِهِ فِى الصَّدَقَاتِ حَتَّى حَكَمَ فِيهَا فَجَزَّأَهَا ثَمَانِيَةَ أَجْزَاءٍ فَإِنْ كُنْتَ مِنْ تِلْكَ الأَجْزَاءِ أَعْطَيْتُكَ حَقَّكَ » :

(وأما المسئلة الثانية) فهل المؤلفة قلوبهم حقهم باق إلى اليوم أم لا ؟ فقال مالك : لامؤلفة اليوم . وقال الشافعى وأبو حنيفة : بل حق المؤلفة باق إلى اليوم إذا رأى الإمام ذلك ، وهم الذين يتألفهم الإمام على الإسلام : وسبب اختلافهم هل ذلك خاص بالنبى صلى الله عليه وسلم ، أو عام له ولسائر الأمة ؟ والأظهر أنه عام . وهل يجوز ذلك للإمام فى كل أحواله أو فى حال دون حال؟ أعنى فى حال الضعف لافى حال القوة ، ولذلك قال مالك : لاحاجة إلى المؤلفة الآن لقوة الإسلام ، وهذا كما قلنا التفات منه إلى المصالح .

الفصل الثانى فى الصفة التى تقتضى صرفها إليهم

وأما صفاتهم التى يستوجبون بها الصدقة ويمنعون منها بأضدادها: فأحدها الفقر الذى هو ضد الغنى لقوله تعالى - إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلفُقَرَاءِ وَالمَسَاكِين واختلفوا فى الغنى الذى تجوز له الصدقة من الذى لاتجوز ، وما مقدار الغنى المحرم للصدقة . فأما الغنى الذى لاتجوز له الصدقة فإن الجمهور على أنه لاتجوز الصدقة للأغنياء بأجمعهم إلا للخمس الذين نص عليهم النبى عليه الصلاة والسلام فى قوله « لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ إِلَّا لِخَمْسَةٍ : لِغَازٍ فِى سَبِيلِ اللهِ ، أَوْ لِعَامِلٍ عَلَيْهَا ، أَوْ لِغَارِمٍ ، أَوْ لِرَجُلٍ لَهُ جَارٌ مِسْكِينٌ فَتَصَدَّقَ عَلَى المِسْكِينِ فَأَهْدَى المِسْكِينُ لِلغَنِيِّ » وروى عن ابن القاسم أنه لايجوز أخذ الصدقة لغنى أصلا مجاهدا كان أو عاملا ، والذين أجازوها للعامل وإن كان غنيا أجازوها للقضاة ومن فى معناهم ممن المنفعة بهم عامة للمسلمين ، ومن لم يجز ذلك فقياس ذلك عنده هو أن لاتجوز لغنى أصلا . وسبب اختلافهم هو هل العلة فى إيجاب الصدقة للأصناف المذكورين هو الحاجة فقط أو الحاجة والمنفعة العامة ؟ فمن اعتبر ذلك بأهل الحاجة المنصوص عليهم فى الآية قال : الحاجة فقط ؛ ومن قال الحاجة والمنفعة العامة توجب أخذ الصدقة اعتبر المنفعة للعامل والحاجة بسائر الأصناف المنصوص عليهم . وأما حد الغنى الذى يمنع من الصدقة فذهب الشافعى إلى أن المانع من الصدقة هو أقل ما ينطلق عليه الاسم . وذهب أبو حنيفة إلى أن الغنى هو مالك النصاب لأنهم الذين سماهم النبى عليه الصلاة والسلام أغنياء لقوله فى حديث معاذ له « فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ » وإذا كان الأغنياء هم الذين هم أهل النصاب وجب أن يكون الفقراء ضدهم . وقال مالك : ليس فى ذلك حد إنما هو راجع إلى الاجتهاد . وسبب اختلافهم هل الغنى المانع هو معنى شرعى أم معنى لغوى ؟ فمن قال معنى شرعى قال : وجود النصاب هو الغنى ؛ ومن قال معنى لغوى اعتبر فى ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم ، فمن رأى أن أقل ما ينطلق عليه الاسم هو محدود فى كل وقت

وفى كل شخص جعل حده هذا ، ومن رأى أنه غير محدود وأن ذلك يختلف باختلاف الحالات والحاجات والأشخاص والأمكنة والأزمنة وغير ذلك قال : هو غير محدود ، وأن ذلك راجع إلى الاجتهاد . وقد روى أبو داود فى حديث الغنى الذى يمنع الصدقة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه ملك خمسين درهما ، وفى أثر آخر أنه ملك أوقية وهى أربعون درهما ، وأحسب أن قوما قالوا بهذه الآثار فى حد الغنى . واختلفوا من هذا الباب فى صفة الفقير والمسكين والفصل الذى بينهما ، فقال قوم : الفقير أحسن حالا من المسكين ، وبه قال البغداديون من أصحاب مالك ؛ وقال آخرون : المسكين أحسن حالا من الفقير ، وبه قال أبوحنيفة وأصحابه والشافعى فى أحد قوليه وفى قوله الثانى أنهما اسمان دالان على معنى واحد ، وإلى هذا ذهب ابن القاسم ، وهذا النظر هو لغوى إن لم تكن له دلالة شرعية . والأشبه عند استقراء اللغة أن يكونا اسمين دالين على معنى واحد يختلف بالأقل والأكثر فى كل واحد منهما لا أن هذا راتب من أحدهما على قدر غير القدر الذى الآخر راتب عليه ، واختلفوا فى قوله تعالى ـ وفى الرّقاب ـ فقال مالك : هم العبيد يعتقهم الإمام ويكون ولاؤهم للمسلمين ، وقال الشافعى وأبوحنيفة : هم المكاتبون وابن السبيل هو عندهم المسافر فى طاعة ينفد زاده فلا يجد ما ينفقه . وبعضهم يشترط فيه أن يكون ابن السبيل جار الصدقة . وأما فى سبيل الله فقال مالك : سبيل الله مواضع الجهاد والرباط وبه قال أبوحنيفة . وقال غيره : الحجاج والعمار . وقال الشافعى : هو الغازى جار الصدقة ، وإنما اشترط جار الصدقة لأن عند أكثرهم أنه لا يجوز تنقيل الصدقة من بلد إلى بلد إلا من ضرورة

الفصل الثالث كم يجب لهم ؟

وأما قدر ما يعطى من ذلك ، أما الغارم فبقدر ما عليه إذا كان دينه فى طاعة وفى غير سرف بل فى أمر ضرورى ، وكذلك ابن السبيل يعطى ما يحمله إلى بلده ، ويشبه أن يكون ما يحمله إلى مغزاه عند من جعل ابن السبيل الغازى . واختلفوا فى مقدار ما يعطى المسكين الواحد من الصدقة ، فلم يحد مالك فى ذلك حدا وصرفه إلى الاجتهاد ، وبه قال الشافعى قال : وسواء كان ما يعطى من

ذلك نصابا أو أقل من نصاب . وكره أبو حنيفة أن يعطى أحد من المساكين مقدار نصاب من الصدقة . وقال الثورى : لايعطى أحد أكثر من خمسين درهما . وقال الليث : يعطى ما يبتاع به خادما إذا كان ذا عيال وكانت الزكاة كثيرة ، وكان أكثرهم مجمعون على أنه لايجب أن يعطى عطية يصير بها من الغنى فى مرتبة من لاتجوز له الصدقة ، لأن ما حصل له من ذلك المال فوق القدر الذى هو به من أهل الصدقة صار فى أول مراتب الغنى فهو حرام عليه . وإنما اختلفوا فى ذلك لاختلافهم فى هذا القدر ، فهذه المسئلة كأنها تبنى على معرفة أول مراتب الغنى . وأما العامل عليها فلا خلاف عند الفقهاء أنه إنما يأخذ بقدر عمله ، فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الكتاب ، وإن تذكرنا شيئا مما يشاكل غرضنا ألحقناه به إن شاء الله تعالى .

كتاب زكاة الفطر

والكلام فى هذا الكتاب يتعلق بفصول : أحدها : فى معرفة حكمها . والثانى : فى معرفة من تجب عليه . والثالث : كم تجب عليه ، ومماذا تجب عليه ؟ . والرابع : متى تجب عليه ؟ . والخامس : من تجوز له ؟ .

الفصل الأول فى معرفة حكمها

فأما زكاة الفطر ، فإن الجمهور على أنها فرض ، وذهب بعض المتأخرين من أصحاب مالك إلى أنها سنة ، وبه قال أهل العراق . وقال قوم : هى منسوخة بالزكاة . وسبب اختلافهم تعارض الآثار فى ذلك ، وذلك بأنه ثبت من حديث عبد الله بن عمر أنه قال « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر على الناس من رمضان صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين » وظاهر هذا يقتضى الوجوب على مذهب من يقلد الصاحب فى فهم الوجوب أو الندب من أمره عليه الصلاة والسلام إذا لم يحد لنا لفظه ، وثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى حديث الأعرابى المشهور « وذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة قال : هل على غيرها ؟ قال : لا إلاَّ أنْ تَطَوَّعَ » فذهب الجمهور إلى أن هذه الزكاة داخلة تحت

الزكاة المفروضة ، وذهب الغير إلى أنها غير داخلة ، واحتجوا في ذلك بما روى عن قيس بن سعد بن عبادة أنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا بها قبل نزول الزكاة ، فلما نزلت آية الزكاة لم نؤمر بها ولم ننه عنها ونحن نفعله » .

الفصل الثانى فيمن تجب عليه وعمن تجب

وأجمعوا على أن المسلمين مخاطبون بها ذكرانا كانوا أو إناثا، صغارا أو كبارا ، عبيدا أو أحرارا لحديث ابن عمر المتقدم إلا ماشذ فيه الليث فقال ؛ ليس على أهل العمود زكاة الفطر ، وإنما هى على أهل القرى وَلا حجة له ، وما شذ أيضا من قول من لم يوجبها على اليتيم . وأما عمن تجب ؟ فإنهم اتفقوا على أنها تجب على المرء فى نفسه ، وأنها زكاة بدن لازكاة مال ، وأنها تجب فى ولده الصغار عليه إذا لم يكن لهم مال ، وكذلك فى عبيده إذا لم يكن لهم مال واختلفوا فيما سوى ذلك .

وتلخيص مذهب مالك فى ذلك : أنها تلزم الرجل عمن ألزمه الشرع النفقة عليه ، ووافقه فى ذلك الشافعى . وإنما يختلفان من قبل اختلافهم فيمن تلزم المرء نفقته إذا كان معسرا ومن ليس تلزمه ، وخالفه أبوحنيفة فى الزوجة وقال تؤدى عن نفسها ، وخالفهم أبو ثور فى العبد إذا كان له مال ، فقال : إذا كان له مال زكى عن نفسه ولم يزك عنه سيده ، وبه قال أهل الظاهر والجمهور على أنه لاتجب على المرء فى أولاده الصغار إذا كان لهم مال زكاة فطر ، وبه قال الشافعى وأبوحنيفة ومالك ، وقال الحسن هى على الأب وإن أعطاها من مال الابن فهو ضامن ، وليس من شرط هذه الزكاة الغنى عند أكثرهم ولانصاب بل أن تكون فضلا عن قوته وقوت عياله . وقال أبوحنيفة وأصحابه : لاتجب على من تجوز له الصدقة ، لأنه لايجتمع أن تجوز له وأن تجب عليه ، وذلك بين والله أعلم : وإنما اتفق الجمهور على أن هذه الزكاة ليست بلازمة لمكلف ، مكلف فى ذاته فقط كالحال فى سائر العبادات ، بل ومن قبل غيره لإيجابها على الصغير والعبيد ، فمن فهم من هذا أن علة الحكم الولاية قال : الولى يلزمه إخراج الصدقة على كل من يليه ، ومن فهم من هذه النفقة قال : المنفق

يجب أن يخرج الزكاة عن كل من ينفق عليه بالشرع . وإنما عرض هذا الاختلاف لأنه اتفق فى الصغير والعبد ، وهما اللذان نبها على أن هذه الزكاة ليست معلقة بذات المكلف فقط بل ومن قبل غيره إن وجدت الولاية فيها ووجوب النفقة ، فذهب مالك إلى أن العلة فى ذلك وجوب النفقة ، وذهب أبو حنيفة إلى أن العلة فى ذلك الولاية، ولذلك اختلفوا فى الزوجة . وقد روى مرفوعا « أدُّوا زَكاةَ الفِطْرِ عَنْ كُلِّ مَنْ تَمُونُونَ » ولكنه غير مشهور . واختلفوا من العبيد فى مسائل : إحداها كما قلنا وجوب زكاته على السيد إذا كان له مال ، وذلك مبنى على أنه يملك أولا يملك . والثانية فى العبد الكافر هل يؤدى عنه زكاته أم لا ؟ فقال مالك والشافعى وأحمد : ليس على السيد فى العبد الكافر زكاة ، وقال الكوفيون : عليه الزكاة فيه . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى الزيادة الواردة فى ذلك فى حديث ابن عمر ، وهو قوله من المسلمين ، فإنه قد خولف فيها نافع بكون ابن عمر أيضا الذى هو راوى الحديث من مذهبه إخراج الزكاة عن العبيد الكفار . وللخلاف أيضا سبب آخر ، وهو كون الزكاة الواجبة على السيد فى العبد هل هى لمكان أن العبد يكلف أو أنه مال ؟ فمن قال لمكان أنه مكلف اشترط الإسلام ، ومن قال لمكان أنه مال لم يشترطه ، قالوا : ويدل على ذلك إجماع العلماء على أن العبد إذا أعتق ولم يخرج عنه مولاه زكاة الفطر أنه لايلزمه إخراجها عن نفسه بخلاف الكفارات . والثالثة فى المكاتب ، فإن مالكا وأبا ثور قالا : يؤدى عنه سيده زكاة الفطر ، وقال الشافعى وأبو حنيفة وأحمد : لازكاة عليه فيه . والسبب فى اختلافهم تردد المكاتب بين الحر والعبد . والرابعة فى عبيد التجارة ، ذهب مالك والشافعى وأحمد إلى أن على السيد فيهم زكاة الفطر ، وقال أبو حنيفة وغيره : ليس فى عبيد التجارة صدقة . وسبب الخلاف معارضة القياس للعموم وذلك أن عموم اسم العبد يقتضى وجوب الزكاة فى عبيد التجارة وغيرهم ، وعند أبى حنيفة أن هذا العموم مخصص بالقياس ، وذلك هو اجتماع زكاتين فى مال واحد ، وكذلك اختلفوا فى عبيد العبيد وفروع هذا الباب كثيرة .

الفصل الثالث مماذا تجب ؟

وأما مماذا تجب ؟ فإن قوما ذهبوا إلى أنها تجب إما من البر أو من التمر أو من الشعير أو الزبيب أو الاقط ، وأن ذلك على التخيير للذى تجب عليه ، وقوم ذهبوا إلى أن الواجب عليه هو غالب قوت البلد أو قوت المكلف إذا لم يقدر على قوت البلد ، وهو الذى حكاه عبد الوهاب عن المذهب ؛ والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى مفهوم حديث أبى سعيد الخدرى أنه قال «كنا نخرج زكاة الفطر فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من طعام أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من تمر » فمن فهم من هذا الحديث التخيير قال : أىّ أخرج من هذا أجزأ عنه ، ومن فهم منه أن اختلاف المخرج ليس سببه الإباحة وإنما سببه اعتبار قوت المخرج أو قوت غالب البلد قال : بالقول الثانى . وأما كم يجب ؟ فإن العلماء اتفقوا على أنه لايؤدى فى زكاة الفطر من التمر والشعير أقل من صاع لثبوت ذلك فى حديث ابن عمر ، واختلفوا فى قدر ما يؤدى من القمح ، فقال مالك والشافعى : لايجزى منه أقل من صاع ، وقال أبوحنيفة وأصحابه : يجزى من البر نصف صاع . والسبب فى اختلافهم تعارض الآثار ، وذلك أنه جاء فى حديث أبى سعيد الخدرى أنه قال : «كنا نخرج زكاة الفطر فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من طعام أو صاعا من شعير أو صاعا من أقط أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب » وظاهره أنه أراد بالطعام القمح . وروى الزهرى أيضا عن أبى سعيد عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « فى صَدَقَةِ الفِطْرِ صَاعاً مِنْ بُرٍّ بَيْنَ اثْنَيْنِ أَوْ صاعاً مِنْ شَعِيرٍ أَوْ تَمْرٍ عَنْ كُلِّ وَاحِدٍ » خرجه أبوداود : وروى عن ابن المسيب أنه قال « كانت صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نصف صاع من حنطة أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر » فمن أخذ بهذه الأحاديث قال : نصف صاع من البر ، ومن أخذ بظاهر حديث أبى سعيد وقاس البر فى ذلك على الشعير سوّى بينهما فى الوجوب .

الفصل الرابع متى تجب زكاة الفطر ؟

وأما متى يجب إخراج زكاة الفطر ؟ فإنهم اتفقوا على أنها تجب فى آخر رمضان لحديث ابن عمر « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر من رمضان » واختلفوا فى تحديد الوقت ، فقال مالك فى رواية ابن القاسم عنه : تجب بطلوع الفجر من يوم الفطر . وروى عنه أشهب أنها تجب بغروب الشمس من آخر يوم رمضان ، وبالأول قال أبو حنيفة ، وبالثانى قال الشافعى . وسبب اختلافهم ، هل هى عبادة متعلقة بيوم العيد : أو بخروج شهر رمضان ؟ لأن ليلة العيد ليست من شهر رمضان ، وفائدة هذا الاختلاف فى المولود يولد قبل الفجر من يوم العيد وبعد مغيب الشمس هل تجب عليه أم لا تجب ؟ .

الفصل الخامس فى معرفتها

وأما لمن تصرف فأجمعوا على أنها تصرف لفقراء المسلمين لقوله عليه الصلاة والسلام « اغْنُوهُمْ عَنِ السُّؤَالِ فى هَذَا اليَوْمِ . » واختلفوا هل تجوز لفقراء الذمة ، والجمهور على أنها لا تجوز لهم ، وقال أبو حنيفة : تجوز لهم . وسبب اختلافهم هل سبب جوازها هو الفقر فقط ، أو الفقر والإسلام معا ؟ فمن قال الفقر والإسلام لم يجزها للذميين ، ومن قال الفقر فقط أجازها لهم ، واشترط قوم فى أهل الذمة الذين تجوز لهم أن يكونوا رهبانا ، وأجمع المسلمون على أن زكاة الأموال لا تجوز لأهل الذمة لقوله عليه الصلاة والسلام : « صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم » .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما

كتاب الصيام

وهذا الكتاب ينقسم أولا قسمين : أحدهما فى الصوم الواجب ، والآخر فى المندوب إليه . والنظر فى الصوم الواجب ينقسم إلى قسمين : أحدهما فى الصوم والآخر فى الفطر . أما القسم الأول وهو الصيام فإنه ينقسم أولا إلى جملتين : إحداهما معرفة أنواع الصيام الواجب ، والأخرى معرفة أركانه . وأما القسم الذى

يتضمن النظر فى الفطر فإنه ينقسم إلى معرفة المفطرات وإلى معرفة المفطرين وأحكامهم . فلنبدأ بالقسم الأول من هذا الكتاب ، وبالجملة الأولى منه ، وهى معرفة أنواع الصيام فنقول : إن الصوم الشرعى منه واجب ، ومنه مندوب إليه . والواجب ثلاثة أقسام : منه ما يجب للزمان نفسه ، وهو صوم شهر رمضان بعينه . ومنه ما يجب لعلة ، وهو صيام الكفارات . ومنه ما يجب بإيجاب الإنسان ذلك على نفسه ، وهو صيام النذر . والذى يتضمن هذا الكتاب القول فيه من أنواع هذه الواجبات هو صوم شهر رمضان فقط . وأما صوم الكفارات فيذكر عند ذكر المواضع التى تجب منها الكفارة ، وكذلك صوم النذر ويذكر فى كتاب النذر .

(فأما صوم شهر رمضان) فهو واجب بالكتاب والسنة والإجماع . فأما الكتاب فقوله تعالى ـ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ـ . وأما السنة ففى قوله عليه الصلاة والسلام « بُنِيَ الإسْلامُ عَلَى خَمْسٍ ، وذكر فيها الصَّوْمَ » وقوله للأعرابى « وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ » قال : هل علىَّ غيرها ؟ قال : لا إلاَّ أنْ تَطَوَّعَ . وأما الإجماع فإنه لم ينقل إلينا خلاف عن أحد من الأئمة فى ذلك . وأما على من يجب وجوبا غير مخير فهو البالغ العاقل الحاضر الصحيح إذا لم تكن فيه الصفة المانعة من الصوم وهى الحيض للنساء ، هذا لا خلاف فيه لقوله تعالى ـ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ـ .

(الجملة الثانية : فى الأركان) والأركان ثلاثة : اثنان متفق عليهما ، وهما الزمان والإمساك عن المفطرات . والثالث مختلف فيه وهو النية . فأما الركن الأول الذى هو الزمان ، فإنه ينقسم إلى قسمين : أحدهما زمان الوجوب ، وهو شهر رمضان . والآخر زمان الإمساك عن المفطرات ، وهو أيام هذا الشهر دون الليالى ، ويتعلق بكل واحد من هذين الزمانين مسائل قواعد اختلفوا فيها ، فلنبدأ بما يتعلق من ذلك بزمان الوجوب ، وأول ذلك فى تحديد طرفى هذا الزمان . وثانيا فى معرفة الطريق التى بها يتوصل إلى معرفة العلامة المحدودة فى حق شخص شخص وأفق أفق . فأما طرفا هذا الزمان ، فان العلماء أجمعوا

على أن الشهر العربى يكون تسعا وعشرين ويكون ثلاثين وعلى أن الاعتبار فى تحديد شهر رمضان إنما هو الرؤية ، لقوله عليه الصلاة والسلام « صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وأفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ » وعنى بالرؤية أول ظهور القمر بعد السرار. واختلفوا فى الحكم إذا غم الشهر ولم تمكن الرؤية وفى وقت الرؤية المعتبر . فأما اختلافهم إذا غم الهلال ، فإن الجمهور يرون أن الحكم فى ذلك أن تكمل العدة ثلاثين ، فإن كان الذى غم هلال أول الشهر عد الشهر الذى قبله ثلاثين يوما ، وكان أول رمضان الحادى والثلاثين ، وإن كان الذى غم هلال آخر الشهر صام الناس ثلاثين يوما . وذهب ابن عمر إلى أنه إن كان المغمى عليه هلال أول الشهر صيم اليوم الثانى وهو الذى يعرف بيوم الشك . وروى عن بعض السلف أنه إذا أغمى الهلال رجع إلى الحساب بمسير القمر والشمس ، وهو مذهب مطرّف بن الشخير وهو من كبار التابعين . وحكى ابن سريج عن الشافعى أنه قال : من كان مذهبه الاستدلال بالنجوم ومنازل القمر ثم تبين له من جهة الاستدلال أن الهلال مرئى وقد غم ، فإن له أن يعقد الصوم ويجزيه . وسبب اختلافهم الإجمال الذى فى قوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإنْ غُمَّ عليكُمْ فاقْدرُوا لَهُ » فذهب الجمهور إلى أن تأويله أكملوا العدة ثلاثين . ومنهم من رأى أن معنى التقدير له هو عده بالحساب . ومنهم من رأى أن معنى ذلك أن يصبح المرء صائما ، وهو مذهب ابن عمر كما ذكرنا وفيه بعد فى اللفظ . وإنما صار الجمهور إلى هذا التأويل لحديث ابن عباس الثابت أنه قال عليه الصلاة والسلام « فإنْ غُمَّ عَلَيكُمْ فأكْمِلُوا العِدَّةَ ثَلاثِينَ » وذلك مجمل وهذا مفسر ، فوجب أن يحمل المجمل على المفسر ، وهى طريقة لا خلاف فيها بين الأصوليين ، فإنهم ليس عندهم بين المجمل والمفسر تعارض أصلا ، فمذهب الجمهور فى هذا لائح والله أعلم . وأما اختلافهم فى اعتبار وقت الرؤية فإنهم اتفقوا على أنه إذا رؤى من العشى أن الشهر من اليوم الثانى ، واختلفوا إذا رؤى فى سائر أوقات النهار أعنى أول ما رؤى ، فمذهب الجمهور أن القمر فى أول وقت رؤى من النهار أنه لليوم المستقبل كحكم رؤيته بالعشى ، وبهذا القول قال مالك والشافعى

وأبوحنيفة وجمهورأصحابهم . وقال أبو يوسف من أصحاب أبي‌حنيفة والثورى وابن حبيب من أصحاب مالك : إذا رؤى الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية وإن رؤى بعد الزوال فهو للآتية . وسبب اختلافهم ترك اعتبار التجربة فيما سبيله التجربة والرجوع إلى الأخبار فى ذلك ، وليس فى ذلك أثر عن النبى عليه الصلاة والسلام يرجع إليه ، لكن روى عن عمر رضى الله عنه أثران : أحدهما عام والآخر مفسر ، فذهب قوم إلى العام وذهب قوم إلى المفسر . فأما العام فما رواه الأعمش عن أبى وائل شقيق بن سلمة قال : أتانا كتاب عمر ونحن بخانقين أن الأهلة بعضها أكبر من بعض ، فإذا رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا حتى يشهد رجلان أنهما رأياه بالأمس . وأما الخاص فما روى الثورى عنه أنه بلغ عمر بن الخطاب أن قوما رأوا الهلال بعد الزوال فأفطروا ، فكتب إليهم يلومهم وقال : إذا رأيتم الهلال نهارا قبل الزوال فأفطروا ، وإذا رأيتموه بعد الزوال فلا تفطروا . قال القاضى : الذى يقتضى القياس والتجربة أن القمر لا يرى والشمس بعد لم تغب إلا وهو بعيد منها ، لأنه حينئذ يكون أكبر من قوس الرؤية ، وإن كان يختلف فى الكبر والصغر فبعيد والله أعلم أن يبلغ من الكبر أن يرى والشمس بعد لم تغب ، ولكن المعتمد فى ذلك التجربة كما قلنا ولا فرق فى ذلك قبل الزوال ولا بعده ، وإنما المعتبر فى ذلك مغيب الشمس أو لا مغيبها . وأما اختلافهم فى حصول العلم بالرؤية فإن له طريقين : أحدهما الحس والآخر الخبر ، فأما طريق الحس فإن العلماء أجمعوا على أن من أبصر هلال الصوم وحده أن عليه أن يصوم ، إلا عطاء بن أبى رباح فإنه قال : لا يصوم إلا برؤية غيره معه ، واختلفوا هل يفطر برؤيته وحده ؟ فذهب مالك وأبوحنيفة وأحمد إلى أنه لا يفطر . وقال الشافعى : يفطر ، وبه قال أبو ثور ، وهذا لا معنى له ، فإن النبى عليه الصلاة والسلام قد أوجب الصوم والفطر للرؤية ، والرؤية إنما تكون بالحس ، ولولا الإجماع على الصيام بالخبر عن الرؤية لبعد وجوب الصيام بالخبر لظاهر هذا الحديث ، وإنما فرق من فرق بين هلال الصوم والفطر لمكان سد الذريعة أن لا يدعى الفساق أنهم رأوا الهلال فيفطرون وهم بعد لم يروه ، ولذلك قال الشافعى : إن خاف التهمة أمسك عن الأكل والشرب واعتقد الفطر . وشذ مالك فقال : من أفطر وقد

رأى الهلال وحده فعليه القضاء والكفارة . وقال أبوحنيفة : عليه القضاء فقط .
وأما طريق الخبر فإنهم اختلفوا فى عدد المخبرين الذين يجب قبول خبرهم عن الرؤية وفى صفتهم . فأما مالك فقال : إنه لايجوز أن يصام ولا يفطر بأقل من شهادة رجلين عدلين . وقال الشافعى فى رواية المزنى : إنه يصام بشهادة رجل واحد على الرؤية ، ولا يفطر بأقل من شهادة رجلين . وقال أبوحنيفة : إن كانت السماء مغيمة قبل واحد ، وإن كانت صاحية بمصر كبير لم تقبل إلا شهادة الجم الغفير . وروى عنه أنه تقبل شهادة عدلين إذا كانت السماء مصحية . وقد روى عن مالك أنه لاتقبل شهادة الشاهدين إلا إذا كانت السماء مغيمة . وأجمعوا على أنه لايقبل فى الفطر إلا اثنان ، إلا أبا ثور فإنه لم يفرق فى ذلك بين الصوم والفطر كما فرق الشافعى . وسبب اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وتردد الخبر فى ذلك بين أن يكون من باب الشهادة أو من باب العمل بالأحاديث التى لايشترط فيها العدد . أما الآثار فمن ذلك ما خرجه أبو داود عن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أنه خطب الناس فى اليوم الذى يشك فيه فقال : إنى جالست أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وسألتهم وكلهم حدثونى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وأفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ ، فإنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَتِمُّوا ثَلاثِينَ ، فإنْ شَهِدَ شاهِدَانِ فَصُومُوا وأفْطِرُوا » ومنها حديث ابن عباس أنه قال « جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم : فقال أبصرتُ الهلال الليلة ، فقال : أتَشْهَدُ أنْ لا إلهَ إلاَّ اللهُ وأنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ؟ قال : نعم : قال : يابِلالُ أذِّن فى النَّاس فَلْيَصُومُوا غَداً » خرجه الترمذى قال : وفى إسناده خلاف لأنه رواه جماعة مرسلا : ومنها حديث ربعى بن خراش خرجه أبو داود عن ربعى بن خراش عن رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كان الناس فى آخر يوم من رمضان فقام أعرابيان فشهدا عند النبى صلى الله عليه وسلم لأهل الهلال أمس عشية . فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أن يفطروا وأن يعودوا إلى المصلى » فذهب الناس فى هذه الآثار مذهب الترجيح ومذهب الجمع ، فالشافعى جمع بين حديث ابن عباس وحديث ربعى بن خراش على ظاهرهما ،

فأوجب الصوم بشهادة واحد والفطر باثنين ، ومالك رجح حديث عبد الرحمن ابن زيد لمكان القياس : أعنى تشبيه ذلك بالشهادة فى الحقوق ، ويشبه أن يكون أبو ثور لم يرتعارضا بين حديث ابن عباس وحديث ربعى بن خراش ، وذلك أن الذى فى حديث ربعى بن خراش أنه قضى بشهادة اثنين ، وفى حديث ابن عباس أنه قضى بشهادة واحد ، وذلك مما يدل على جواز الأمرين جميعا ، لا أن ذلك تعارض ، ولا أن القضاء الأول مختص بالصوم والثانى بالفطر ، فإن القول بهذا إنما ينبنى على توهم التعارض ، وكذلك يشبه أن لا يكون تعارض بين حديث عبد الرحمن بن زيد وبين حديث ابن عباس إلا بدليل الخطاب ، وهو ضعيف إذا عارضه النص ، فقد نرى أن قول أبى ثور على شذوذه هو أبين ، مع أن تشبيه الرائى بالراوى هو أمثل من تشبيهه بالشاهد ، لأن الشهادة إما أن يقول إن اشتراط العدد فيها عبادة غير معللة فلا يجوز أن يقيس عليها ، وإما أن يقول إن اشتراط العدد فيها هو لموضع التنازع الذى فى الحقوق، والشبهة التى تعرض من قبل قول أحد الخصمين فاشترط فيها العدد وليكون الظن أغلب والميل إلى حجة أحد الخصمين أقوى ، ولم يتعد بذلك الاثنين لئلا يعسر قيام الشهادة فتبطل الحقوق ، وليس فى رؤية القمر شبهة من مخالف توجب الاستظهار بالعدد ، ويشبه أن يكون الشافعى إنما فرق بين هلال الفطر وهلال الصوم للتهمة التى تعرض للناس فى هلال الفطر ولا تعرض فى هلال الصوم ، ومذهب أبى بكر بن المنذر هو مذهب أبى ثور أحسبه هو مذهب أهل الظاهر وقد احتج أبو بكر بن المنذر لهذا الحديث بانعقاد الإجماع على وجوب الفطر والإمساك عن الأكل بقول واحد ، فوجب أن يكون الأمر كذلك فى دخول الشهر وخروجه ، إذ كلاهما علامة تفصل زمان الفطر من زمان الصوم ، وإذا قلنا إن الرؤية تثبت بالخبر فى حق من لم يره فهل يتعدى ذلك من بلد إلى بلد ؟ أعنى هل يجب على أهل بلد ما إذا لم يروه أن يأخذوا فى ذلك برؤية بلد آخر أم لكل بلد رؤية ؟ فيه خلاف ، فأما مالك فإن ابن القاسم والمصريين رووا عنه أنه إذا ثبت عند أهل بلد أن أهل بلد آخر رأوا الهلال أن عليهم قضاء ذلك اليوم الذى أفطروه وصامه غيرهم ، وبه قال الشافعى وأحمد . وروى المدنيون عن مالك أن الرؤية لا تلزم بالخبر عند غير أهل البلد الذى وقعت فيه الرؤية ،

إلا أن يكون الإمام يحمل الناس على ذلك ، وبه قال ابن الماجشون والمغيرة من أصحاب مالك ، وأجمعوا أنه لايراعى ذلك فى البلدان النائية كالأندلس والحجاز . والسبب فى هذا الخلاف تعارض الأثر والنظر . أما النظر فهو أن البلاد إذا لم تختلف مطالعها كل الاختلاف فيجب أن يحمل بعضها على بعض لأنها فى قياس الأفق الواحد . وأما إذا اختلفت اختلافا كثيرا فليس يجب أن يحمل بعضها على بعض . وأما الأثر فما رواه مسلم عن كريب أن أم الفضل بنت الحرث بعثته إلى معاوية بالشام فقال : قدمت الشام فقضيت حاجتها ، واستهل على رمضان وأنا بالشام ، فرأيت الهلال ليلة الجمعة ، ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبد الله بن عباس ، ثم ذكر الهلال فقال : متى رأيتم الهلال ؟ فقلت : رأيته ليلة الجمعة ، فقال : أنت رأيته ؟ فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية قال : لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين يوما أو نراه ، فقلت : ألا تكتفى برؤية معاوية ؟ فقال لا ، هكذا أمرنا النبى عليه الصلاة والسلام ، فظاهر هذا الأثر يقتضى أن لكل بلد رؤيته قرب أو بعد ، والنظر يعطى الفرق بين البلاد النائية والقريبة ، وبخاصة ما كان نأيه فى الطول والعرض كثيرا ، وإذا بلغ الخبر مبلغ التواتر لم يحتج فيه إلى شهادة ، فهذه هى المسائل التى تتعلق بزمان الوجوب . وأما التى تتعلق بزمان الإمساك فإنهم اتفقوا على أن آخره غيبوبة الشمس لقوله تعالى ـ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ـ واختلفوا فى أوله ، فقال الجمهور هو طلوع الفجر الثانى المستطير الأبيض لثبوت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أعنى حده بالمستطير ولظاهر قوله تعالى ـ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ ـ الآية . وشذت فرقة فقالوا : هو الفجر الأحمر الذى يكون بعد الأبيض وهو نظير الشفق الأحمر ، وهو مروى عن حذيفة وابن مسعود . وسبب هذا الخلاف هو اختلاف الآثار فى ذلك واشتراك اسم الفجر ، أعنى أنه يقال على الأبيض والأحمر . وأما الآثار التى احتجوا بها فمنها حديث زر عن حذيفة قال « تسحرت مع النبى صلى الله عليه وسلم ولو أشاء أن أقول هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع » وخرج أبوداود عن قيس بن طلق عن أبيه أنه عليه الصلاة والسلام قال :

كلُوا واشْرَبُوا ولا يُهيدَنَّكُمُ (١) السَّاطِعُ المُصَّعَدُ فكُلُوا واشْرَبُوا حَتّى يَعْتَرِضَ لَكُمُ الأحْمَرُ » قال أبوداود : هذا ما تفرد به أهل اليمامة وهذا شذوذ ، فإن قوله تعالى - حتى يتبين لكم الخيط الأبيض - نص فى ذلك أوكالنص ، والذين رأوا أنه الفجر الأبيض المستطير- وهم الجمهور والمعتمد اختلفوا فى الحد المحرم للأكل فقال قوم : هو طلوع الفجر نفسه . وقال قوم هو تبينه عند الناظر إليه ومن لم يتبينه ، فالأكل مباح له حتى يتبينه وإن كان قد طلع ، وفائدة الفرق أنه إذا انكشف أن ماظن من أنه لم يطلع : كان قد طلع . فمن كان الحد عنده هو الطلوع نفسه أوجب عليه القضاء ، ومن قال : هو العلم الحاصل به لم يوجب عليه قضاء . وسبب الاختلاف فى ذلك الاحتمال الذى فى قوله تعالى - وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر - هل على الإمساك بالتبيين نفسه أو بالشىء المتبين ؟ لأن العرب تتجوز فتستعمل لاحق الشىء بدل الشىء على وجه الاستعارة فكأنه قال تعالى - وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود - لأنه إذا تبين فى نفسه تبين لنا ، فإذاً إضافة التبيين لنا هى التى أوقعت الخلاف ، لأنه قد يتبين فى نفسه ويتميز ولايتبين لنا ، وظاهر اللفظ يوجب تعلق الإمساك بالعلم والقياس يوجب تعلقه بالطلوع نفسه ، أعنى قياسا على الغروب وعلى سائر حدود الأوقات الشرعية كالزوال وغيره ، فإن الاعتبار فى جميعها فى الشرع هو بالأمر نفسه لابالعلم المتعلق به ، والمشهور عن مالك وعليه الجمهور أن الأكل يجوز أن يتصل بالطلوع ، وقيل بل يجب الإمساك قبل الطلوع . والحجة للقول الأول ما فى كتاب البخارى أظنه فى بعض رواياته قال النبى صلى الله عليه وسلم « وَكُلُوا واشْرَبُوا حَتّى يُنادىَ ابْنُ أمّ مَكْتُوم فإنَّهُ لايُنادِى حَتّى يَطْلُعَ الفَجْرُ » وهو نص فى موضع الخلاف أو كالنص والموافق لظاهر قوله تعالى - كلوا واشربوا - الآية . ومن ذهب إلى أنه يجب الإمساك قبل الفجر فجريا على الاحتياط وسدا للذريعة ، وهو أورع القولين والأول أقيس والله أعلم .

---

(١) هكذا بالنسخة المصرية ، وبالنسخة المغربية : ولا يهمز نكم ، فتأمل .

الركن الثانى وهو الإمساك

وأجمعوا على أنه يجب على الصائم الإمساك زمان الصوم عن المطعوم والمشروب والجماع لقوله تعالى ـ فالآنَ باشِرُوهُنَّ وابْتَغُوا ما كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُوا واشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ ـ واختلفوا من ذلك فى مسائل منها مسكوت عنها ومنها منطوق بها . أما المسكوت عنها : إحداها فيما يرد الجوف مما ليس بمغذ وفيما يرد الجوف من غير منفذ الطعام والشراب مثل الحقنة ، وفيما يرد باطن سائر الأعضاء ولا يرد الجوف مثل أن يرد الدماغ ولا يرد المعدة . وسبب اختلافهم فى هذه هو قياس المغذى على غير المغذى ، وذلك أن المنطوق به إنما هو المغذى ، فمن رأى أن المقصود بالصوم معنى معقول لم يلحق المغذى بغير المغذى ، ومن رأى أنها عبادة غير معقولة ، وأن المقصود منها إنما هو الإمساك فقط عما يرد الجوف سوّى بين المغذى وغير المغذى ، وتحصيل مذهب مالك أنه يجب الإمساك عما يصل إلى الحلق من أى المنافذ وصل مغذيا كان أو غير مغذ . وأما ما عدا المأكول والمشروب من المفطرات فكلهم يقولون إن من قبل فأمنى فقد أفطر وإن أمذى فلم يفطر إلا مالك . واختلفوا فى القبلة للصائم ، فمنهم من أجازها ، ومنهم من كرهها للشاب وأجازها للشيخ ومنهم من كرهها على الإطلاق ، فمن رخص فيها فلما روى من حديث عائشة وأم سلمة « أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يقبل وهو صائم » ومن كرهها فلما يدعو إليه من الوقاع . وشذ قوم فقالوا : القبلة تفطر ، واحتجوا لذلك بما روى عن ميمونة بنت سعد قالت « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فقال « أفْطَرَا جميعا » خرّج هذا الأثر الطحاوى ولكن ضعفه . وأما ما يقع من هذه من قبل الغلبة ومن قبل النسيان فالكلام فيه عند الكلام فى المفطرات وأحكامها . وأما ما اختلفوا فيه مما هو منطوق به فالحجامة والقىء . أما الحجامة فإن فيها ثلاثة مذاهب : قوم قالوا : إنها تفطر وأن الإمساك عنها واجب ، وبه قال أحمد وداود والأوزاعى وإسحاق بن راهويه .

وقوم قالوا : إنها مكروهة للصائم وليست تفطر ، وبه قال مالك والشافعى والثورى . وقوم قالوا : إنها غير مكروهة ولا مفطرة ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه . وسبب اختلافهم تعارض الآثار الواردة فى ذلك ، وذلك أنه ورد فى ذلك حديثان : أحدهما ما روى من طريق ثوبان ومن طريق رافع بن خديج أنه عليه الصلاة والسلام قال « أَفْطَرَ الحاجِمُ والمَحْجُومُ » وحديث ثوبان هذا كان يصححه أحمد . والحديث الثانى حديث عكرمة عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم » وحديث ابن عباس هذا صحيح ؛ فذهب العلماء فى هذين الحديثين ثلاثة مذاهب : أحدها مذهب الترجيح . والثانى مذهب الجمعة . والثالث مذهب الإسقاط عند التعارض والرجوع إلى البراءة الأصلية إذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ ، فمن ذهب مذهب الترجيح قال بحديث ثوبان ؛ وذلك أن هذا موجب حكما ، وحديث ابن عباس رافعه ، والموجب مرجح عند كثير من العلماء على الرافع ؛ لأن الحكم إذا ثبت بطريق يوجب العمل لم يرتفع إلا بطريق يوجب العمل برفعه ، وحديث ثوبان قد وجب العمل به ، وحديث ابن عباس يحتمل أن يكون ناسخا ويحتمل أن يكون منسوخا ، وذلك شك والشك لا يوجب عملا ولا يرفع العلم الموجب للعمل ، وهذا على طريقة من لا يرى الشك مؤثرا فى العلم ، ومن رام الجمع بينهما حمل حديث النهى على الكراهية وحديث الاحتجام على رفع الحظر ، ومن أسقطهما للتعارض قال بإباحة الاحتجام للصائم ؛ وأما القىء فإن جمهور الفقهاء على أن من ذرعه القىء فليس بمفطر ، إلا ربيعة فإنه قال إنه مفطر ، وجمهورهم أيضا على أن من استقاء فقاء فإنه مفطر إلا طاوس . وسبب اختلافهم ما يتوهم من التعارض بين الأحاديث الواردة فى هذه المسئلة واختلافهم أيضا فى تصحيحها ، وذلك أنه ورد فى هذا الباب حديثان أحدهما حديث أبى الدرداء « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء فأفطر » قال معدان : فلقيت ثوبان فى مسجد دمشق فقلت له إن أبا الدرداء حدثنى « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قاء فأفطر ، قال : صدق أنا صببت له وضوءه » وحديث ثوبان هذا صححه الترمذى . والآخر حديث أبى هريرة خرجه الترمذى وأبو داود أيضا أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « مَنْ

ذَرَعهُ القَيْءُ وَهُوَ صَائِمٌ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاء . وإن اسْتَقَاءَ فَعَلَيْهِ القَضَاءُ » وروى موقوفا عن ابن عمر ؛ فمن لم يصح عنده الأثران كلاهما قال : ليس فيه فطر أصلا ، ومن أخذ بظاهر حديث ثوبان ورجحه على حديث أبى هريرة أوجب الفطر من القىء بإطلاق ، ولم يفرق بين أن يستقىء أو لايستقىء ؛ ومن جمع بين الحديثين وقال حديث ثوبان مجمل وحديث أبىهريرة مفسر والواجب حمل المجمل علىالمفسر فرق بين القىء والاستقاءة ، وهو الذى عليه الجمهور .

الركن الثالث وهو النية

والنظر فى النية فى مواضع منها هل هى شرط فى صحة هذه العبادة أم ليست بشرط ؟ وإن كانت شرطا فما الذى يجزى من تعيينها ؟ وهل يجب تجديدها فى كل يوم من أيام رمضان أم يكفى فى ذلك النية الواقعة فى اليوم الأول ؟ وإذا أوقعها المكلف فأى وقت إذا وقعت فيه صح الصوم ؟ وإذا لم تقع فيه بطل الصوم ؟ وهل رفض النية يوجب الفطر وإن لم يفطر ؟ وكل هذه المطالب قد اختلف العلماء فيها . أما كون النية شرطا فى صحة الصيام فإنه قول الجمهور ؛ وشذ زفر فقال : لايحتاج رمضان إلى نية إلا أن يكون الذى يدركه صيام شهر رمضان مريضا أو مسافرا فيريد الصوم . والسبب فى اختلافهم الاحتمال المتطرق إلى الصوم هل هو عبادة معقولة المعنى أو غير معقولة المعنى ؟ فمن رأى أنها غير معقولة المعنى أوجب النية ، ومن رأى أنها معقولة المعنى قال : قد حصل المعنى إذا صام وإن لم ينو ، لكن تخصيص زفر رمضان بذلك من بين أنواع الصوم فيه ضعف ، وكأنه لما رأى أن أيام رمضان لايجوز فيها الفطر ، أى أن كل صوم يقع فيها ينقلب صوما شرعيا ، وأن هذا شىء يخص هذه الأيام . وأما اختلافهم فى تعيين النية المجزية فى ذلك فإن مالكا قال : لابد فى ذلك من تعيين صوم رمضان ، ولا يكفيه اعتقاد الصوم مطلقا ولا اعتقاد صوم معين غير صوم رمضان . وقال أبو حنيفة : إن اعتقد مطلق الصوم أجزأه ، وكذلك إن نوى فيه صيام غير رمضان أجزأه وانقلب إلى صيام رمضان إلا أن يكون مسافرا ،

فإنه إذا نوى المسافر عنده فى رمضان صيام غير رمضان كان مانوى ، لأنه لم يجب عليه صوم رمضان وجوبا معينا ، ولم يفرق صاحباه بين المسافر والحضر وقالا : كل صوم نوى فى رمضان انقلب إلى رمضان . وسبب اختلافهم هل الكافى فى تعيين النية فى هذه العبادة هو تعيين جنس العبادة أو تعيين شخصها ، وذلك أن كلا الأمرين موجود فى الشرع ، مثال ذلك أن النية فى الوضوء يكفى منها اعتقاد رفع الحدث لأى شىء كان من العبادة التى الوضوء شرط فى صحتها ، وليس يختص عبادة عبادة بوضوء وضوء . وأما الصلاة فلا بد فيها من تعيين شخص العبادة ، فلا بد من تعيين الصلاة إن عصرا فعصرا ، وإن ظهرا فظهرا ، وهذا كله على المشهور عند العلماء ، فتردد الصوم عند هؤلاء بين هذين الجنسين ، فمن ألحقه بالجنس الواحد قال : يكفى فى ذلك اعتقاد الصوم فقط ، ومن ألحقه بالجنس الثانى اشترط تعيين الصوم . واختلافهم أيضا فى إذا نوى فى أيام رمضان صوما آخر هل ينقلب أو لا ينقلب ؟ سببه أيضا أن من العبادة عندهم من ينقلب من قبل أن الوقت الذى توقع فيه مختص بالعبادة التى تنقلب إليه ، ومنها ماليس ينقلب ، أما التى لا تنقلب فأكثرها ، وأما التى تنقلب باتفاق فالحج . وذلك أنهم قالوا إذا ابتدأ الحج تطوعا من وجب عليه الحج انقلب التطوع إلى الفرض ، ولم يقولوا ذلك فى الصلاة ولا فى غيرها ، فمن شبه الصوم بالحج قال ينقلب ومن شبهه بغيره من العبادات قال لا ينقلب . وأما اختلافهم فى وقت النية ، فإن مالكا رأى أنه لا يجزى الصيام إلا بنية قبل الفجر ، وذلك فى جميع أنواع الصوم ؛ وقال الشافعى : تجزى النية بعد الفجر فى النافلة ولا تجزى فى الفروض . وقال أبو حنيفة : تجزى النية بعد الفجر فى الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل رمضان ونذر أيام محدودة ، وكذلك فى النافلة ، ولا يجزى فى الواجب فى الذمة . والسبب فى اختلافهم تعارض الآثار فى ذلك ؛ أما الآثار المتعارضة فى ذلك ، فأحدها ما خرجه البخارى عن حفصة أنه قال عليه الصلاة والسلام « مَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلَا صِيَامَ لَهُ » ورواه مالك موقوفا قال أبو عمر : حديث حفصة فى إسناده اضطراب . والثانى مارواه مسلم عن

عائشة قالت « قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم : يَاعائشة هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ ؟ قالت : قلت يارسول الله ما عندنا شىء ، قال فإنِّى صَائِم » ولحديث معاوية أنه قال على المنبر : يا أهل المدينة أين علماؤكم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اليَوْمَ هَذَا يَوْمُ عاشُورَاءَ وَلَمْ يُكْتَبْ عَلَيْنَا صِيامُهُ وأنا صَائِمٌ فَمَنْ شاءَ مِنْكُمْ فَلْيَصُمْ وَمَن شاءَ فَلْيُفْطِرْ » فمن ذهب مذهب الترجيح أخذ بحديث حفصة ، ومن ذهب مذهب الجمع فرّق بين النفل والفرض ، أعنى حمل حديث حفصة على الفرض ، وحديث عائشة ومعاوية على النفل ، وإنما فرق أبوحنيفة بين الواجب المعين والواجب فى الذمة ، لأن الواجب المعين له وقت مخصوص يقوم مقام النية فى التعيين ، والذى فى الذمة ليس له وقت مخصوص ، فأوجب أن التعيين بالنية ؛ وجمهور الفقهاء على أنه ليست الطهارة من الجنابة شرطا فى صحة الصوم لما ثبت من حديث عائشة وأم سلمة زوجى النبى صلى الله عليه وسلم أنهما قالتا « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا من جماع غير احتلام فى رمضان ثم يصوم » ومن الحجة لهما الإجماع على أن الاحتلام بالنهار لايفسد الصوم . وروى عن إبراهيم النخعى وعروة ابن الزبير وطاوس أنه إن تعمد ذلك أفسد صومه . وسبب اختلافهم ما روى عن أبى هريرة أنه كان يقول « مَنْ أَصْبَحَ جُنُبا فى رَمَضَان أفْطَرَ » وروى عنه أنه قال : ما أنا قلته ، محمد صلى الله عليه وسلم قاله ورب الكعبة . وذهب ابن الماجشون من أصحاب مالك أن الحائض إذا طهرت قبل الفجر فأخرت الغسل أن يومها يوم فطر ، وأقاويل هؤلاء شاذة ومردودة بالسنن المشهورة الثابتة .

القسم الثانى من الصوم المفروض

وهو الكلام فى الفطر وأحكامه : والمفطرون فى الشرع على ثلاثة أقسام : صنف يجوز له الفطر والصوم بإجماع . وصنف يجب عليه الفطر على اختلاف فى ذلك بين المسلمين . وصنف لايجوز له الفطر ، وكل واحد من هؤلاء

تتعلق به أحكام . أما الذين يجوز لهما الأمران . فالمريض باتفاق ، والمسافر باختلاف ، والحامل والمرضع والشيخ الكبير . وهذا التقسيم كله مجمع عليه . فأما المسافر فالنظر فيه فى مواضع منها : هل إن صام أجزأه صومه أم ليس يجزيه ؟ وهل إن كان يجزى المسافر صومه الأفضل له الصوم أو الفطر أو هو مخير بينهما ؟ وهل الفطر الجائز له هو فى سفر محدود أم فى كل ما ينطلق عليه اسم السفر فى وضع اللغة ؟ ومتى يفطر المسافر ؟ ومتى يمسك ؟ وهل إذا مر بعض الشهر له أن ينشئ السفر أم لا ؟ ثم إذا أفطر ما حكمه ؟ . وأما المريض فالنظر فيه أيضا فى تحديد المرض الذى يجوز له فيه الفطر وفى حكم الفطر .

(أما المسئلة الأولى) وهى إن صام المريض والمسافر هل يجزيه صومه عن فرضه أم لا ؟ فانهم اختلفوا فى ذلك . فذهب الجمهور إلى أنه إن صام وقع صيامه وأجزأه . وذهب أهل الظاهر إلى أنه لا يجزيه وأن فرضه هو أيام أخر . والسبب فى اختلافهم تردد قوله تعالى ـ فَمَنْ كانَ مِنْكُم مَرِيضًا أوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أيَّامٍ أُخَرَ ـ بين أن يحمل على الحقيقة فلا يكون هنالك محذوف أصلا . أو يحمل على المجاز فيكون التقدير فأفطر فعدة من أيام أخر ، وهذا الحذف فى الكلام هو الذى يعرفه أهل صناعة الكلام بلحن الخطاب ، فمن حمل الآية على الحقيقة ولم يحملها على المجاز قال : إن فرض المسافر عدة من أيام أخر لقوله تعالى ـ فعدة من أيام أخر ـ ومن قدر فأفطر قال : إنما فرضه عدة من أيام أخر إذا أفطر . وكلا الفريقين يرجح تأويله بالآثار الشاهدة لكلا المفهومين . وإن كان الأصل هو أن يحمل الشىء على الحقيقة حتى يدل الدليل على حمله على المجاز . أما الجمهور فيحتجون لمذهبهم بما ثبت من حديث أنس قال « سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رمضان فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم » وبما ثبت عنه أيضا أنه قال : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسافرون فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم. وأهل الظاهر يحتجون لمذهبهم بما ثبت عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة عام الفتح فى رمضان . فصام حتى بلغ الكديد ثم

أفطر فأفطر الناس » وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . قالوا : وهذا يدل على نسخ الصوم . قال أبو عمر : والحجة على أهل الظاهر إجماعهم على أن المريض إذا صام أجزأه صومه .

(وأما المسئلة الثانية) وهى هل الصوم أفضل أو الفطر ؟ إذا قلنا إنه من أهل الفطر على مذهب الجمهور ؛ فإنهم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة مذاهب : فبعضهم رأى الصوم أفضل ، وممن قال بهذا القول مالك وأبو حنيفة . وبعضهم رأى أن الفطر أفضل ، وممن قال بهذا القول أحمد وجماعة . وبعضهم رأى أن ذلك على التخيير ، وأنه ليس أحدهما أفضل . والسبب فى اختلافهم معارضة المفهوم من ذلك لظاهر بعض المنقول ، ومعارضة المنقول بعضه لبعض ، وذلك أن المعنى المعقول من إجازة الفطر للصائم إنما هو الرخصة له لمكان رفع المشقة عنه ، وما كان رخصة فالأفضل ترك الرخصة ، ويشهد لهذا حديث حمزة بن عمرو الأسلمى خرجه مسلم أنه قال « يارسول الله أجد فىّ قوة على الصيام فى السفر فهل علىّ من جناح ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هِيَ رُخْصَةٌ مِنَ اللهِ فَمَنْ أَخَذَ بِهَا فَحَسَنٌ ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصُومَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ » وأما ما ورد من قوله عليه الصلاة والسلام « لَيْسَ مِنَ البِرِّ أَنْ تَصُومَ فِى السَّفَرِ » ومن أن آخر فعله عليه الصلاة والسلام كان الفطر ، فيوهم أن الفطر أفضل ، لكن الفطر لما كان ليس حكما وإنما هو من فعل المباح عسر على الجمهور أن يضعوا المباح أفضل من الحكم . وأما من خير فى ذلك فلمكان حديث عائشة قالت « سأل حمزة بن عمرو الأسلمى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصيام فى السفر فقال « إِنْ شِئْتَ فَصُمْ وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ » خرجه مسلم .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى هل الفطر الجائز للمسافر هو فى سفر محدود أو فى سفر غير محدود . فإن العلماء اختلفوا فيها ؛ فذهب الجمهور إلى أنه إنما يفطر فى السفر الذى تقصر فيه الصلاة ، وذلك على حسب اختلافهم فى هذه المسئلة . وذهب قوم إلى أنه يفطر فى كل ما ينطلق عليه اسم سفر وهم أهل الظاهر . والسبب فى اختلافهم معارضة ظاهر اللفظ للمعنى ، وذلك أن ظاهر

اللفظ أن كل من ينطلق عليه اسم مسافر فله أن يفطر لقوله تعالى ـ فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر ـ وأما المعنى المعقول من إجازة الفطر فى السفر فهو المشقة ، ولما كانت لا توجد فى كل سفر وجب أن يجوز الفطر فى السفر الذى فيه المشقة ، ولما كان الصحابة كأنهم مجمعون على الحد فى ذلك وجب أن يقاس ذلك على الحد فى تقصير الصلاة . وأما المرض الذى يجوز فيه الفطر ، فإنهم اختلفوا فيه أيضا ، فذهب قوم إلى أنه المرض الذى يلحق من الصوم فيه مشقة وضرورة ، وبه قال مالك . وذهب قوم إلى أنه المرض الغالب ، وبه قال أحمد . وقال قوم إذا انطلق عليه اسم المريض أفطر . وسبب اختلافهم هو بعينه سبب اختلافهم فى حد السفر .

(وأما المسئلة الخامسة) وهى متى يفطر المسافر ومتى يمسك ، فإن قوما قالوا : يفطر يومه الذى خرج فيه مسافرا ، وبه قال الشعبى والحسن وأحمد . وقالت طائفة : لا يفطر يومه ذلك ، وبه قال فقهاء الأمصار . واستحب جماعة العلماء لمن علم أنه يدخل المدينة أول يومه ذلك أن يدخل صائما ، وبعضهم فى ذلك أكثر تشديدا من بعض وكلهم لم يوجبوا على من دخل مفطرا كفارة . واختلفوا فيمن دخل وقد ذهب بعض النهار ، فذهب مالك والشافعى إلى أنه يتمادى على فطره . وقال أبو حنيفة وأصحابه : يكف عن الأكل ، وكذلك الحائض عنده تطهر تكف عن الأكل . والسبب فى اختلافهم فى الوقت الذى يفطر فيه المسافر هو معارضة الأثر للنظر . أما الأثر فإنه ثبت من حديث ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صام حتى بلغ الكديد ثم أفطر وأفطر الناس معه » وظاهر هذا أنه أفطر بعد أن بيت الصوم . وأما الناس فلا يشك أنهم أفطروا بعد تبييتهم الصوم ، وفى هذا المعنى أيضا حديث جابر ابن عبد الله « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة ، فسار حتى بلغ كراع الغميم وصام الناس ، ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه ثم شرب ، فقيل له بعد ذلك إن بعض الناس قد صام فقال : « أُولَـٰئِكَ العُصَاةُ أُولَـٰئِكَ العُصَاةُ » وخرج أبو داود عن أبى نضرة الغفارى أنه لما تجاوز البيوت دعا بالسفرة ، قال جعفر راوى الحديث :

فقلت : ألست تؤم البيوت؟ فقال : أترغب عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال جعفر : فأكل . وأما النظر فلما كان المسافر لايجوز له إلاأن يبيت الصوم ليلة سفره لم يجز له أن يبطل صومه وقد بيته لقوله تعالى ـ ولا تُبْطِلُوا أعمَالَكُمْ ـ وأما اختلافهم فى إمساك الداخل فى أثناء النهار عن الأكل أو لاإمساكه . فالسبب فيه اختلافهم فى تشبيه من يطرأ عليه فى يوم شك أفطر فيه الثبوت أنه من رمضان ، فمن شبهه به قال يمسك عن الأكل ، ومن لم يشبهه به قال لايمسك عن الأكل ، لأن الأول أكل لموضع الجهل ، وهذا أكل لسبب مبيح أو موجب للأكل . والحنفية تقول : كلاهما سببان موجبان للإمساك عن الأكل بعد إباحة الأكل .

(وأما المسئلة السادسة) وهى هل يجوز للصائم فى رمضان أن ينشئ سفرا ثم لايصوم فيه ، فإن الجمهور على أنه يجوز ذلك له . وروى عن بعضهم وهو عبيدة السلمانى وسويد بن غفلة وابن مجلز أنه إن سافر فيه صام ولم يجيزوا له الفطر . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى مفهوم قوله تعالى ـ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ـ وذلك أنه يحتمل أن يفهم منه أن من شهد بعض الشهر فالواجب عليه أن يصومه كله ، ويحتمل أن يفهم منه أن من شهد أن الواجب أن يصوم ذلك البعض الذى شهده ، وذلك أنه لما كان المفهوم باتفاق أن من شهده كله فهو يصومه كله كان من شهد بعضه فهو يصوم بعضه ، ويؤيد تأويل الجمهور إنشاء رسول الله صلى الله عليه وسلم السفر فى رمضان . وأما حكم المسافر إذا أفطر فهو القضاء باتفاق وكذلك المريض لقوله تعالى ـ فعدة من أيام أخر ـ ما عدا المريض بإغماء أو جنون ، فانهم اختلفوا فى وجوب القضاء عليه ، وفقهاء الأمصار على وجوبه على المغمى عليه واختلفوا فى المجنون ، ومذهب مالك وجوب القضاء عليه وفيه ضعف لقوله عليه الصلاة والسلام « وَعَنِ المَجْنُونِ حَتّى يُفِيقَ » والذين أوجبوا عليهما القضاء اختلفوا فى كون الإغماء والجنون مفسدا للصوم ، فقوم قالوا إنه مفسد : وقوم قالوا : ليس بمفسد . وقوم فرقوا بين أن يكون أغمى عليه بعد الفجر أو قبل الفجر . وقوم قالوا : إن أغمى عليه بعد مضى أكثر النهار

أجزأه ، وإن أغمى عليه فى أول النهار قضى ، وهو مذهب مالك، وهذا كله فيه ضعف ، فإن الإغماء والجنون صفة يرتفع بها التكليف وبخاصة الجنون ، إذا ارتفع التكليف لم يوصف بمفطر ولا صائم فكيف يقال فى الصفة التى ترفع التكليف إنها مبطلة للصوم إلا كما يقال فى الميت أو فيمن لا يصح منه العمل إنه قد بطل صومه وعمله . ويتعلق بقضاء المسافر والمريض مسائل : منها هل يقضيان ماعليهما متتابعا أم لا؟ ومنها ماذا عليهما إذا أخرا القضاء بغير عذر إلى أن يدخل رمضان آخر ومنها إذا ماتا ولم يقضيا هل يصوم عنهما وليهما أو لا يصوم ؟ .

(أما المسئلة الأولى) فإن بعضهم أوجب أن يكون القضاء متتابعا على صفة الأداء ، وبعضهم لم يوجب ذلك،وهؤلاء منهم من خير ومنهم من استحب التتابع ، والجماعة على ترك إيجاب التتابع . وسبب اختلافهم تعارض ظواهر اللفظ والقياس ، وذلك أن القياس يقتضى أن يكون الأداء على صفة القضاء أصل ذلك الصلاة والحج . أما ظاهر قوله تعالى فعدة من أيام أخر فإنما يقتضى إيجاب العدد فقط لا إيجاب التتابع . وروى عن عائشة أنها قالت : نزلت فعدة من أيام أخر متتابعات فسقط - متتابعات . وأما إذا أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر ؛ فقال قوم : يجب عليه بعد صيام رمضان الداخل القضاء والكفارة ، وبه قال مالك والشافعى وأحمد . وقال قوم :لا كفارة عليه وبه قال الحسن البصرى وإبراهيم النخعى . وسبب اختلافهم هل تقاس الكفارات بعضها على بعض أم لا ؟ فمن لم يجز القياس فى الكفارات قال : إنما عليه القضاء فقط . ومن أجاز القياس فى الكفارات قال : عليه كفارة قياسا على من أفطر متعمدا لأن كليهما مستهين بحرمة الصوم. أما هذا فبترك القضاء زمان القضاء، وأما ذلك فبالأكل فى يوم لا يجوز فيه الأكل ، وإنما كان يكون القياس مستندا لو ثبت أن للقضاء زمانا محدودا بنص من الشارع ، لأن أزمنة الأداء هى المحدودة فى الشرع ، وقد شذ قوم فقالوا : إذا اتصل مرض المريض حتى يدخل رمضان آخر أنه لا قضاء عليه وهذا مخالف للنص . وأما إذا مات وعليه صوم فإن قوما قالوا : لا يصوم أحد عن أحد . وقوم قالوا : يصوم عنه وليه ، والذين لم يوجبوا الصوم قالوا : يطعم عنه وليه ، وبه قال الشافعى . وقال

بعضهم : لاصيام ولا إطعام إلا أن يوصى به ، وهو قول مالك . وقال أبو حنيفة يصوم ، فإن لم يستطع أطعم ، وفرق قوم بين النذر والصيام المفروض ، فقالوا يصوم عنه وليه فى النذر ولا يصوم فى الصيام المفروض. والسبب فى اختلافهم معارضة القياس للأثر وذلك أنه ثبت عنه من حديث عائشة أنه قال عليه الصلاة والسلام «مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيامٌ صَامَهُ عَنْهُ وَلِيُّهُ» خرجه مسلم ، وثبت عنه أيضا من حديث ابن عباس أنه قال « جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يارسول الله إن أمى ماتت وعليها صوم شهر أفأقضيه عنها ؟ فقال : لَوْ كانَ عَلَى أمِّكَ دَيْنٌ أكُنْتَ قاضِيَهُ عَنْها ؟ قال نعم ، قال : فَدَيْنُ اللهِ أحَقُّ بالقَضَاءِ » فمن رأى أن الأصول تعارضه ، وذلك أنه كما أنه لايصلى أحد عن أحد ، ولا يتوضأ أحد عن أحد كذلك لايصوم أحد عن أحد قال : لاصيام على الولى ، ومن أخذ بالنص فى ذلك قال : بإيجاب الصيام عليه ، ومن لم يأخذ بالنص فى ذلك قصر الوجوب على النذر ، ومن قاس رمضان عليه قال : يصوم عنه فى رمضان . وأما من أوجب الإطعام فمصيرا إلى قراءة من قرأ ـ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ ـ الآية . ومن خير فى ذلك فجمعا بين الآية والأثر ، فهذه هى أحكام المسافر والمريض من الصنف الذين يجوز لهم الفطر والصوم . وأما باقى هذا الصنف وهو المرضع والحامل والشيخ الكبير ، فإن فيه مسئلتين مشهورتين : إحداهما الحامل والمرضع إذا أفطرتا ماذا عليهما ؟ وهذه المسئلة للعلماء فيها أربعة مذاهب : أحدها أنهما يطعمان ولا قضاء عليهما ، وهو مروى عن ابن عمر وابن عباس . والقول الثانى أنهما يقضيان فقط ولا إطعام عليهما وهو مقابل الأول وبه قال أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبيد وأبو ثور. والثالث أنهما يقضيان ويطعمان وبه قال الشافعى . والقول الرابع أن الحامل تقضى ولا تطعم والمرضع تقضى وتطعم ؛ وسبب اختلافهم تردد شبههما بين الذى يجهده الصوم وبين المريض ، فمن شبههما بالمريض قال : عليهما القضاء فقط ، ومن شبههما بالذى يجهده الصوم قال : عليهما الإطعام فقط بدليل قراءة من قرأ ـ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ـ الآية . وأما من جمع عليهما الأمرين فيشبه أن يكون رأى فيهما من كل واحد شبها فقال : عليهما القضاء من جهة ما فيهما من شبه المريض

وعليهما الفدية من جهة ما فيهما من شبه الذين يجهدهم الصيام ، ويشبه أن يكون شبههما بالمفطر الصحيح لكن يضعف هذا ، فإن الصحيح لايباح له الفطر . ومن فرق بين الحامل والمرضع ألحق الحامل بالمريض وأبقى حكم المرضع مجموعا من حكم المريض وحكم الذى يجهده الصوم أو شبهها بالصحيح ومن أفرد لهما أحد الحكمين أولى والله أعلم ممن جمع ، كما أن من أفردهما بالقضاء أولى ممن أفردهما بالإطعام فقط لكون القراءة غير متواترة ، فتأمل هذا فإنه بين . وأما الشيخ الكبير والعجوز اللذان لايقدران على الصيام فإنهم أجمعوا على أن لهما أن يفطرا ، واختلفوا فيما عليهما إذا أفطرا ، فقال قوم: عليهما الإطعام . وقال قوم: ليس عليهما إطعام ، وبالأول قال الشافعى وأبوحنيفة ، وبالثانى قال مالك إلا أنه استحبه . وأكثر من رأى الإطعام عليهما يقول مد عن كل يوم ، وقيل إن حفن حفنات كما كان أنس يصنع أجزأه . وسبب اختلافهم اختلافهم فى القراءة التى ذكرنا ، أعنى قراءة من قرأ - وعلى الذين يطوّقونه - فمن أوجب العمل بالقراءة التى لم تثبت فى المصحف إذا وردت من طريق الآحاد العدول قال : الشيخ منهم ، ومن لم يوجب بها عملا جعل حكمه حكم المريض الذى يتمادى به المرض حتى يموت ، فهذه هى أحكام الصنف من الناس الذين يجوز لهم الفطر ، أعنى أحكامهم المشهورة التى أكثرها منطوق به أو لها تعلق بالمنطوق به فى الصنف الذى يجوز له الفطر . وأما النظر فى أحكام الصنف الذى يجوز له الفطر إذا أفطر ، فإن النظر فى ذلك يتوجه إلى من يفطر بجماع وإلى من يفطر بغير جماع وإلى من يفطر بأمر متفق عليه وإلى من يفطر بأمر مختلف عليه ، أعنى بشبهة أو بغير شبهة ، وكل واحد من هذين إما أن يكون على طريق السهو أو طريق العمد أو طريق الاختيار أو طريق الإكراه . أما من أفطر بجماع متعمدا فى رمضان ، فإن الجمهور على أن الواجب عليه القضاء والكفارة ، لما ثبت من حديث أبى هريرة أنه قال « جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت يا رسول الله ، قال وَما أهْلَكَكَ ؟ قال وقعت على امرأتى فى رمضان ، قال : هَلْ تجد ما تَعْتِقُ بِهِ رَقَبَةً ؟ قال لا ، قال : فَهَل تَستَطِيعُ أنْ تَصُومَ

شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ؟ قال لا ، قال : فَهَلْ تَجِدُ ما تُطْعِمُ بِهِ سِتِّينَ مِسْكِينًا ؟ قال لا ، ثم جلس فأُتِىَ النبى صلى الله عليه وسلم بفرق فيه تمر فقال : تَصَدَّقْ بِهَذَا ، فقال : أعلى أفقر منى ؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا ، قال : فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال : اذْهَبْ فأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ » واختلفوا من ذلك فى مواضع : منها هل الإفطار متعمدا بالأكل والشرب حكمه حكم الإفطار بالجماع فى القضاء والكفارة أم لا ؟ ومنها إذا جامع ساهيا ماذا عليه ؟ ومنها ماذا على المرأة إذا لم تكن مكرهة؟ ومنها هل الكفارة واجبة فيه مترتبة أو على التخيير ؟ ومنها كم المقدار الذى يجب أن يعطى كل مسكين إذا كفر بالإطعام ؟ ومنها هل الكفارة متكررة بتكرر الجماع أم لا ؟ ومنها إذا لزمه الإطعام وكان معسرا هل يلزمه الإطعام إذا أثرى أم لا ؟ وشذ قوم فلم يوجبوا على المفطر عمدا بالجماع إلا القضاء فقط ، إما لأنه لم يبلغهم هذا الحديث ، وإما أنه لم يكن الأمر عزمة فى هذا الحديث ، لأنه لو كان عزمة لوجب إذا لم يستطع الإعتاق أو الإطعام أن يصوم ، ولا بد إذا كان صحيحا على ظاهر الحديث ، وأيضا لو كان عزمة لأعلمه عليه الصلاة والسلام أنه إذا صح أنه يجب عليه الصيام أن لو كان مريضا وكذلك شذ قوم أيضا فقالوا : ليس عليه إلا الكفارة فقط إذ ليس فى الحديث ذكر القضاء ، والقضاء الواجب بالكتاب إنما هو لمن أفطر ممن يجوز له الفطر ، أو ممن لا يجوز له الصوم على الاختلاف الذى قررناه قبل فى ذلك ، فأما من أفطر متعمدا فليس فى إيجاب القضاء عليه نص فيلحق فى قضاء المتعمد الخلاف الذى لحق فى قضاء تارك الصلاة عمدا حتى خرج وقتها ، إلا أن الخلاف فى هاتين المسئلتين شاذ . وأما الخلاف المشهور فهو فى المسائل التى عددناها قبل .

(وأما المسئلة الأولى) وهى هل تجب الكفارة بالإفطار بالأكل والشرب متعمدا ، فإن مالكا وأصحابه وأبا حنيفة وأصحابه والثورى وجماعة ذهبوا إلى أن من أفطر متعمدا بأكل أو شرب أن عليه القضاء والكفارة المذكورة فى هذا الحديث . وذهب الشافعى وأحمد وأهل الظاهر إلى أن الكفارة إنما تلزم فى الإفطار من الجماع فقط . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فى جواز قياس

المفطر بالأكل والشرب على المفطر بالجماع ، فمن رأى أن شبههما فيه واحد وهو انتهاك حرمة الصوم جعل حكمهما واحدا . ومن رأى أنه وإن كانت الكفارة عقابا لانتهاك الحرمة فإنها أشد مناسبة للجماع منها لغيره ، وذلك أن العقاب المقصود به الردع والعقاب الأكبر قد يوضع لما إليه النفس أميل وهو لما أغلب من الجنايات وإن كانت الجناية متقاربة إذ كان المقصود من ذلك التزام الناس الشرائع ، وأن يكونوا أخيارا عدولا كما قال تعالى ـ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ـ قال هذه الكفارة المغلظة خاصة بالجماع ، وهذا إذا كان ممن يرى القياس . وأما من لايرى القياس فأمره بين أنه ليس يعدى حكم الجماع إلى الأكل والشرب . وأما ما روى مالك فى الموطأ أن رجلا أفطر فى رمضان فأمره النبى صلى الله عليه وسلم بالكفارة المذكورة فليس بحجة ، لأن قول الراوى فأفطر هو مجمل ، والمجمل ليس له عموم فيؤخذ به ، لكن هذا قول على إن الراوى كان يرى أن الكفارة كانت لموضع الإفطار ، ولولا ذلك لما عبر بهذا اللفظ ولذكر النوع من الفطر الذى أفطر به .

(وأما المسئلة الثانية) وهو إذا جامع ناسيا لصومه ، فإن الشافعى وأبا حنيفة يقولان : لاقضاء عليه ولا كفارة . وقال مالك : عليه القضاء دون الكفارة . وقال أحمد وأهل الظاهر : عليه القضاء والكفارة . وسبب اختلافهم فى قضاء الناسى معارضة ظاهر الأثر فى ذلك للقياس . وأما القياس فهو تشبيه ناسى الصوم بناسى الصلاة ؛ فمن شبهه بناسى الصلاة أوجب عليه القضاء كوجوبه بالنص على ناسى الصلاة . وأما الأثر المعارض بظاهره لهذا القياس فهو ما خرجه البخارى ومسلم عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ » وهذا الأثر يشهد له عموم قوله عليه الصلاة والسلام «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ » ومن هذا الباب اختلافهم فيمن ظن أن الشمس قد غربت فأفطر ثم ظهرت الشمس بعد ذلك هل عليه قضاء أم لا ؟ وذلك أن هذا مخطئ ، والمخطئ والناسى حكمهما

واحد ، فكيفما قلنا فتأثير النسيان فى إسقاط القضاء بين والله أعلم . وذلك أنا إن قلنا إن الأصل هو أن لا يلزم الناسى قضاء حتى يدل الدليل على ذلك وجب أن يكون النسيان لا يوجب القضاء فى الصوم إذ لا دليل ههنا على ذلك بخلاف الأمر فى الصلاة ، وإن قلنا إن الأصل هو إيجاب القضاء حتى يدل الدليل على رفعه عن الناسى فقد دل الدليل فى حديث أبى هريرة على رفعه عن الناسى ، اللهم إلا أن يقول قائل : إن الدليل الذى استثنى ناسى الصوم من ناسى سائر العبادات التى رفع عن تاركها الحرج بالنص هو قياس الصوم على الصلاة ، لكن إيجاب القضاء بالقياس فيه ضعف ، وإنما القضاء عند الأكثر واجب بأمر متجدد . وأما من أوجب القضاء والكفارة على المجامع ناسيا فضعيف ، فإن تأثير النسيان فى إسقاط العقوبات بين فى الشرع والكفارة من أنواع العقوبات وإنما أصارهم إلى ذلك أخذهم بمجمل الصفة المنقولة فى الحديث أعنى من أنه لم يذكر فيه أنه فعل ذلك عمدا ولا نسيانا ، لكن من أوجب الكفارة على قاتل الصيد نسيانا لم يحفظ أصله فى هذا مع أن النص إنما جاء فى المتعمد ، وقد كان يجب على أهل الظاهر أن يأخذوا بالمتفق عليه وهو إيجاب الكفارة على العامد إلى أن يدل الدليل على إيجابها على الناسى ، أو يأخذوا بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » حتى يدل الدليل على التخصيص ، ولكن كلا الفريقين لم يلزم أصله وليس فى مجمل ما نقل من حديث الأعرابى حجة . ومن قال من أهل الأصول إن ترك التفصيل فى اختلاف الأحوال من الشارع بمنزلة العموم فى الأقوال فضعيف ، فإن الشارع لم يحكم قط إلا على مفصل وإنما الإجمال فى حقنا .

(وأما المسئلة الثالثة) وهو اختلافهم فى وجوب الكفارة على المرأة إذا طاوعته على الجماع ، فإن أباحنيفة وأصحابه ومالكا وأصحابه أوجبوا عليها الكفارة ، وقال الشافعى وداود : لا كفارة عليها . وسبب اختلافهم معارضة ظاهر الأثر للقياس ، وذلك أنه عليه الصلاة والسلام لم يأمر المرأة فى الحديث بكفارة ، والقياس أنها مثل الرجل إذ كان كلاهما مكلفا .

(وأما المسئلة الرابعة) وهى هل هذه الكفارة مرتبة ككفارة الظهار أو على التخيير ، وأعنى بالترتيب أن لا ينتقل المكلف إلى واحد من الواجبات المخيرة

إلا بعد العجز عن الذى قبله ، وبالتخيير أن يفعل منها ما شاء ابتداء من غير عجز عن الآخر فإنهم أيضا اختلفوا فى ذلك ، فقال الشافعى وأبوحنيفة والثورى وسائر الكوفيين : هى غير مرتبة ، فالعتق أولا ، فإن لم يجد فالصيام ، فإن لم يستطع فالإطعام . وقال مالك : هى على التخيير . وروى عنه ابن القاسم مع ذلك أنه يستحب الإطعام أكثر من العتق ومن الصيام . وسبب اختلافهم فى وجوب الترتيب تعارض ظواهر الآثار فى ذلك والأقيسة ، وذلك أن ظاهر حديث الأعرابى المتقدم يوجب أنها على الترتيب إذ سأله النبى عليه الصلاة والسلام عن الاستطاعة عليها مرتبا ، وظاهر ما رواه مالك من « أن رجلا أفطر فى رمضان فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا » أنها على التخيير ، إذ أو إنما تقتضى فى لسان العرب التخيير ، وإن كان ذلك من لفظ الراوى الصاحب ، إذ كانوا هم أقعد بمفهوم الأحوال ودلالات الأقوال . وأما الأقيسة المعارضة فى ذلك فتشبيهها تارة بكفارة الظهار وتارة بكفارة اليمين ، لكنها أشبه بكفارة الظهار منها بكفارة اليمين ، وأخذ الترتيب من حكاية لفظ الراوى . وأما استحباب مالك الابتداء بالإطعام فمخالف لظواهر الآثار ، وإنما ذهب إلى هذا من طريق القياس ، لأنه رأى الصيام قد وقع بدله الإطعام فى مواضع شتى من الشرع ، وأنه مناسب له أكثر من غيره بدليل قراءة من قرأ ـ وعلى الذين يطوّقونه فدية طعام مساكين ـ ولذلك استحب هو وجماعة من العلماء لمن مات وعليه صوم أن يكفر بالإطعام عنه ، وهذا كأنه من باب ترجيح القياس الذى تشهد له الأصول على الأثر الذى لاتشهد له الأصول .

(وأما المسئلة الخامسة) وهو اختلافهم فى مقدار الإطعام ، فإن مالكا والشافعى وأصحابهما قالوا : يطعم لكل مسكين مدًّا بمد النبى صلى الله عليه وسلم وقال أبوحنيفة وأصحابه : لايجزى أقل من مدين بمد النبى صلى الله عليه وسلم وذلك نصف صاع لكل مسكين . وسبب اختلافهم معارضة القياس للأثر . أما القياس فتشبيه هذه الفدية بفدية الأذى المنصوص عليها . وأما الأثر فما روى فى بعض طرق حديث الكفارة أن الفرَق كان فيه خمسة عشر صاعا ، لكن ليس يدل كونه فيه خمسة عشر صاعا على الواجب من ذلك لكل مسكين

إلا دلالة ضعيفة ، وإنما يدل على أن بدل الصيام فى هذه الكفارة هو هذا القدر.

(وأما المسئلة السادسة) وهى تكرر الكفارة بتكرر الإفطار ، فإنهم أجمعوا على أن من وطئ فى يوم رمضان ثم كفر ثم وطئ فى يوم آخر أن عليه كفارة أخرى ، وأجمعوا على أنه من وطئ مرارا فى يوم واحد أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة .واختلفوا فيمن وطئ فى يوم من رمضان ولم يكفر حتى وطئ فى يوم ثان : فقال مالك والشافعى وجماعة : عليه لكل يوم كفارة ، وقال أبو حنيفة وأصحابه : عليه كفارة واحدة ما لم يكفر عن الجماع الأول . والسبب فى اختلافهم تشبيه الكفارات بالحدود ، فمن شبهها بالحدود قال : كفارة واحدة تجزى فى ذلك عن أفعال كثيرة كما يلزم الزانى جلد واحد ، وإن زنى ألف مرة إذا لم يحد لواحد منها .ومن لم يشبهها بالحدود جعل لكل واحد من الأيام حكما منفردا بنفسه فى هتك الصوم فيه أوجب فى كل يوم كفارة . قالوا : والفرق بينهما أن الكفارة فيها نوع من القربة ، والحدود زجر محض .

(وأما المسئلة السابعة) وهى هل يجب عليه الإطعام إذا أيسر وكان معسرا فى وقت الوجوب فإن الأوزاعى قال: لاشىء عليه إن كان معسرا . وأما الشافعى فتردد فى ذلك . والسبب فى اختلافهم فى ذلك أنه حكم مسكوت عنه فيحتمل أن يشبه بالديون فيعود الوجوب عليه فى وقت الإثراء .ويحتمل أن يقال : لو كان ذلك واجبا عليه لبينه له عليه الصلاة والسلام . فهذه أحكام من أفطر متعمدا فى رمضان مما أجمع على أنه مفطر . وأما من أفطر مما هو مختلف فيه . فإن بعض من أوجب فيه الفطر أوجب فيه القضاء والكفارة ، وبعضهم أوجب فيه القضاء فقط . مثل من رأى الفطر من الحجامة ومن الاستقاء ، ومن بلع الحصاة . ومثل المسافر يفطر أول يوم يخرج عند من يرى أنه ليس له أن يفطر فى ذلك اليوم . فإن مالكا أوجب فيه القضاء والكفارة ، وخالفه فى ذلك سائر فقهاء الأمصار وجمهور أصحابه . وأما من أوجب القضاء والكفارة من الاستقاء فأبو ثور والأوزاعى وسائر من يرى أن الاستقاء مفطر لا يوجبون إلا القضاء فقط . والذى أوجب القضاء والكفارة فى الاحتجام من القائلين بأن الحجامة تفطر هو عطاء وحده . وسبب هذا الخلاف أن المفطر بشىء فيه اختلاف فيه شبه من غير المفطر ومن المفطر . فمن غلب أحد

الشبهين أوجب له ذلك الحكم وهذان الشبهان الموجودان فيه هما اللذان أوجبا فيه الخلاف ، أعنى هل هو مفطر أو غير مفطر ، ولكون الإفطار شبهة لايوجب الكفارة عند الجمهور وإنما يوجب القضاء فقط ، نزع أبوحنيفة إلى أنه من أفطر متعمدا للفطر ثم طرأ عليه فى ذلك اليوم سبب مبيح للفطر أنه لا كفارة عليه كالمرأة تفطر عمدا ثم تحيض باقى النهار ، وكالصحيح يفطر عمدا ثم يمرض والحاضر يفطر ثم يسافر ، فمن اعتبر الأمر فى نفسه أعنى أنه مفطر فى يوم جاز له الإفطار فيه لم يوجب عليهم كفارة ، وذلك أن كل واحد من هؤلاء قد كشف له الغيب أنه أفطر فى يوم جاز له الإفطار فيه ،ومن اعتبر الاستهانة بالشرع أوجب عليه الكفارة ، لأنه حين أفطر لم يكن عنده علم بالإباحة ، وهو مذهب مالك والشافعى . ومن هذا الباب إيجاب مالك القضاء فقط على من أكل وهوشاكٌ فى الفجر ، وإيجابه القضاء والكفارة على من أكل وهو شاك فى الغروب على ما تقدم من الفرق بينهما . واتفق الجمهور على أنه ليس فى الفطر عمدا فى قضاء رمضان كفارة ، لأنه ليس له حرمة زمان الأداء : أعنى رمضان ، إلا قتادة فإنه أوجب عليه القضاء والكفارة . وروى عن ابن القاسم وابن وهب أن عليه يومين قياسا على الحج الفاسد . وأجمعوا على أن من سنن الصوم تأخير السحور وتعجيل الفطر لقوله عليه الصلاة والسلام « لايَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ ماعَجَّلُوا الفِطْرَ وأخَّرُوا السُّحُورَ » وقال « تَسَحَّرُوا فإنَّ فى السَّحُورِ بَرَكَةً » وقال عليه الصلاة والسلام « فَصْلُ مَا بَيْنَ صِيامِنا وَصِيامِ أهْلِ الكِتابِ أكْلَةُ السَّحَرِ » وكذلك جمهورهم على أن من سنن الصوم ومرغباته كف اللسان عن الرفث والخنا لقوله عليه الصلاة والسلام « إنَّمَا الصَّوْمُ جُنَّةٌ ، فإذَا أصْبَحَ أحَدُكُمْ صَائِما فَلا يَرْفُثْ ولا يَجْهَلْ ، فإنْ امْرُؤٌ شاتَمَهُ فَلْيَقُلْ إنِّى صَائِمٌ » وذهب أهل الظاهر إلى أن الرفث يفطر وهو شاذ فهذه مشهورات ما يتعلق بالصوم المفروض من المسائل ، وبقى القول فى الصوم المندوب إليه ، وهو القسم الثانى من هذا الكتاب .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصيام الثانى وهو المندوب إليه

والنظر فى الصيام المندوب إليه هو فى تلك الأركان الثلاثة وفى حكم الإفطار فيه . فأما الأيام التى يقع فيها الصوم المندوب إليه وهو الركن الأول ، فإنها على ثلاثة أقسام : أيام مرغب فيها ، وأيام منهى عنها ، وأيام مسكوت عنها . ومن هذه ما هو مختلف فيه ، ومنها ما هو متفق عليه : أما المرغب فيه المتفق عليه فصيام يوم عاشوراء . وأما المختلف فيه فصيام يوم عرفة وست من شوال والغرُر من كل شهر ، وهى الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر . أما صيام يوم عاشوراء ، فلأنه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صامه وأمر بصيامه وقال فيه « مَنْ كانَ أصْبَحَ صَائِماً فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ ، وَمَنْ كانَ أصْبَحَ مُفْطِراً فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ » واختلفوا فيه هل هو التاسع أو العاشر . والسبب فى ذلك اختلاف الآثار ، خرّج مسلم عن ابن عباس قال : إذا رأيت هلال المحرم فاعدد وأصبح يوم التاسع صائماً ، قلت : هكذا كان محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه ؟ قال : نعم . وروى « أنه حين صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء وأمر بصيامه قالوا : يا رسول الله إنه يوم يعظمه اليهود والنصارى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : فإذَا كانَ العامُ المُقْبِلُ إنْ شاءَ اللهُ صُمْنا اليَوْمَ التَّاسِعَ » قال : فلم يأت العام المقبل حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وأما اختلافهم فى يوم عرفة ، فلأن النبى عليه الصلاة والسلام أفطر يوم عرفة ، وقال فيه « صِيامُ يَوْمِ عَرَفَةَ يُكَفِّرُ السَّنَةَ المَاضِيَةَ والآتِيَةَ » ولذلك اختلف الناس فى ذلك ، واختار الشافعى الفطر فيه للحاج وصيامه لغير الحاج جمعا بين الأثرين . وخرّج أبو داود « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام يوم عرفة بعرفة » وأما الست من شوال فإنه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ كانَ كَصِيامِ الدَّهْرِ » إلا أن مالكا كره ذلك ، إما مخافة أن يلحق الناس برمضان

ماليس فى رمضان، وإما لأنه لعله لم يبلغه الحديث أولم يصح عنده وهو الأظهر، وكذلك كره مالك تحرّى صيام الغرُر مع ماجاء فيها من الأثر مخافة أن يظن الجهال بها أنها واجبة، وثبت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم من كل شهر ثلاثة أيام غير معينة ، وأنه قال لعبد الله بن عمرو بن العاص لما أكثر الصيام: « أمَا يَكْفيكَ مِنْ كُلّ شَهْرٍ ثَلاثَةَ أيّامٍ ؟ قال: فقلت يا رسول الله إنى أطيق أكثر من ذلك ، قال : خَمْسا ، قلت يا رسول الله إنى أطيق أكثر من ذلك ، قال : سَبْعا ، قلت : يا رسول الله إنى طيق أكثر من ذلك ، قال : تِسْعا ، قلت يا رسول الله إنى أطيق أكثر من ذلك ، قال : أحَدَ عَشَرَ ، قلت يا رسول الله إنى أطيق أكثر من ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : لاصَوْمَ فَوْقَ صِيام داوُدَ، شَطْرُ الدَّهْرِ صِيامُ يَوْمٍ، وإفْطارُ يَوْم » وخرّج أبوداود « أنه كان يصوم يوم الاثنين ويوم الخميس » وثبت أنه لم يستتم قط شهرا بالصيام غير رمضان ، وإن أكثر صيامه كان فى شعبان . وأما الأيام المنهى عنها ، فمنها أيضا متفق عليها ، ومنها مختلف فيها . أما المتفق عليها فيوم الفطر ويوم الأضحى لثبوت النهى عن صيامهما . وأما المختلف فيها فأيام التشريق ويوم الشك ويوم الجمعة ويوم السبت والنصف الآخر من شعبان وصيام الدهر . أما أيام التشريق فإن أهل الظاهر لم يجيزوا الصوم فيها . وقوم أجازوا ذلك فيها . وقوم كرهوه ، وبه قال مالك ، إلا أنه أجاز صيامها لمن وجب عليه الصوم فى الحج وهو المتمتع ، وهذه الأيام هى الثلاثة الأيام التى بعد يوم النحر . والسبب فى اختلافهم تردد قوله عليه الصلاة والسلام فى « إنها أيام أكل وشرب » بين أن يحمل على الوجوب أوعلى الندب ، فمن حمله على الوجوب قال : الصوم يحرم ، ومن حمله على الندب قال : الصوم مكروه ، ويشبه أن يكون من حمله على الندب إنما صار إلى ذلك وغلبه على الأصل الذى هو حمله على الوجوب لأنه رأى أنه إن حمله على الوجوب عارضه حديث أبى سعيد الخدرى الثابت بدليل الخطاب ، وهو أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لايَصْلِحُ الصِّيامُ فى يَوْمَيْن يَوْمِ الفِطْرِ مِنْ رَمَضَان

وَيَوْمِ النَّحْرِ » فدليل الخطاب يقتضى أن ما عدا هذين اليومين يصح الصيام فيه ، وإلا كان تخصيصهما عبثا لافائدة فيه . وأما يوم الجمعة فإن قوماً لم يكرهوا صيامه ، ومن هؤلاء مالك وأصحابه وجماعة ، وقوم كرهوا صيامه إلا أن يصام قبله أو بعده . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى ذلك ، فمنها حديث ابن مسعود « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر قال : وما رأيته يفطر يوم الجمعة » وهو حديث صحيح . ومنها حديث جابر « أن سائلاسأل جابرا أسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يُفردَ يوم الجمعة بصوم ؟ قال : نعم ورب هذا البيت » خرّجه مسلم . ومنها حديث أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايَصُومُ أحَدُكُمْ يَوْمَ الجُمُعَةِ إلاَّ أنْ يَصُومَ قَبْلَهُ أوْ يَصُومَ بَعْدَهُ » خرّجه أيضا مسلم ، فمن أخذ بظاهر حديث ابن مسعود أجاز صيام يوم الجمعة مطلقا ، ومن أخذ بظاهر حديث جابر كرهه مطلقا ، ومن أخذ بحديث أبى هريرة جمع بين الحديثين ، أعنى حديث جابر وحديث ابن مسعود . وأما يوم الشك فإن جمهور العلماء على النهى عن صيام يوم الشك على أنه من رمضان لظواهر الأحاديث التى يوجب مفهومها تعلق الصوم بالرؤية أو بإكمال العدد إلا ماحكيناه عن ابن عمر ، واختلفوا فى تحرى صيامه تطوعا ، فمنهم من كرهه على ظاهر حديث عمار « مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّكِّ فَقَدْ عَصَى أبا القاسِمِ » ومن أجازه فلأنه قد روى أنه عليه الصلاة والسلام صام شعبان كله ، ولما قد روى من أنه عليه الصلاة والسلام قال « لاتَتَقَدَّمُوا رَمَضَانَ بِيَوْمٍ ولا بِيَوْمَيْنِ إلاَّ أنْ يُوَافِقَ ذلكَ صَوْمًا كانَ يَصُومُهُ أحَدُكُمْ فَلْيَصُمْهُ » وكان الليث بن سعد يقول : إنه إن صامه على أنه من رمضان ثم جاء الثبت أنه من رمضان أجزأه ، وهذا دليل على أن النية تقع بعد الفجر فى التحول من نية التطوع إلى نية الفرض . وأما يوم السبت ، فالسبب فى اختلافهم فيه اختلافهم فى تصحيح ما روى من أنه عليه الصلاة والسلام قال « لاتَصُومُوا يَوْمَ السَّبْتِ إلاَّ فِيما افْتُرِضَ عَلَيْكُمْ » خرجه أبو داود ، قالوا :

والحديث منسوخ ، نسخه حديث جويرية بنت الحارث « أن النبي عليه الصلاة والسلام دخل عليها يوم الجمعة وهي صائمة فقال : صُمْتِ أمْسِ؟ فقالت لا ، فقال تُرِيدِينَ أنْ تَصُومِي غَدًا ؟ قالت لا ، قال : فأفْطِرِي » . وأما صيام الدهر فإنه قد ثبت النهي عن ذلك ، لكن مالك لم ير بذلك بأسا . وعسى رأى النهي في ذلك إنما هو من باب خوف الضعف والمرض . وأما صيام النصف الآخر من شعبان ، فإن قوما كرهوه ، وقوما أجازوه ؛ فمن كرهوه فلما روى من أنه عليه الصلاة والسلام قال « لا صَوْمَ بَعْدَ النِّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ حَتَّى رَمَضَانَ » ومن أجازه فلما روى عن أم سلمة قالت « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صام شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان » ولما روى عن ابن عمر قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرن شعبان برمضان » وهذه الآثار خرّجها الطحاوي . وأما الركن الثاني وهو النية فلا أعلم أن أحدا لم يشترط النية في صوم التطوع ، وإنما اختلفوا في وقت النية على ما تقدم . وأما الركن الثالث وهو الإمساك عن المفطرات فهو بعينه الإمساك الواجب في الصوم المفروض ، والاختلاف الذي هنالك لاحق ههنا . وأما حكم الإفطار التطوع فإنهم أجمعوا على أنه ليس على من دخل في صيام تطوع فقطعه لعذر قضاء . واختلفوا إذا قطعه لغير عذر عامدا ، فأوجب مالك وأبو حنيفة عليه القضاء ، وقال الشافعي وجماعة : ليس عليه قضاء . والسبب في اختلافهم اختلاف الآثار في ذلك ، وذلك أن مالكا روى أن حفصة وعائشة زوجي النبي عليه الصلاة والسلام أصبحتا صائمتين متطوعتين ، فأهدي لهما طعام فأفطرتا عليه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقْضِيَا يَوْمًا مَكَانَهُ » وعارض هذا حديث أم هانئ قالت « لما كان يوم الفتح فتح مكة ، جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأم هانئ عن يمينه ، قالت : فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب ، فناولته فشرب منه ، ثم ناوله أم هانئ فشربت منه ، قالت : يا رسول الله لقد أفطرت وكنت صائمة ، فقال لها عليه الصلاة والسلام : أكُنْتِ تَقْضِينَ شَيْئًا؟ قالت لا قال : فَلا يَضُرُّكِ إنْ كانَ تَطَوُّعًا » واحتج الشافعي في هذا المعنى بحديث عائشة أنها قالت « دخل

علىّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت : أنا خبأت لك خبئا ، فقال : أمَا إنِّى كُنْتُ أُرِيدُ الصِّيامَ وَلَكِنْ قَرِّبِيهِ » وحديث عائشة وحفصة غير مسند . ولاختلافهم أيضا فى هذه المسئلة سبب آخر ، وهو تردد الصوم التطوع بين قياسه على صلاة التطوع أو على حج التطوع ، وذلك أنهم أجمعوا على أن من دخل فى الحج والعمرة متطوعا يخرج منهما أن عليه القضاء . وأجمعوا على أن من خرج من صلاة التطوع فليس عليه قضاء فيما علمت ، وزعم من قاس الصوم على الصلاة أنه أشبه بالصلاة منه بالحج ، لأن الحج له حكم خاص فى هذا المعنى ، وهو أنه يلزم المفسد له المسير فيه إلى آخره ، وإذا أفطر فى التطوع ناسيا فالجمهور على أن لاقضاء عليه ، وقال ابن علية عليه القضاء قياسا على الحج ، ولعل مالكا حمل حديث أم هانئ على النسيان ، وحديث أم هانئ خرّجه أبو داود ، وكذلك خرّج حديث عائشة بقريب من اللفظ الذى ذكرناه ، وخرّج حديث عائشة وحفصة بعينه .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الاعتكاف

والاعتكاف مندوب إليه بالشرع واجب بالنذر ، ولا خلاف فى ذلك إلا ما روى عن مالك أنه كره الدخول فيه مخافة أن لا يوفى شرطه وهو فى رمضان أكثر منه فى غيره ، وبخاصة فى العشر الأواخر منه ، إذ كان ذلك هو آخر اعتكافه صلى الله عليه وسلم ، وهو بالجملة يشتمل على عمل مخصوص فى موضع مخصوص وفى زمان مخصوص بشروط مخصوصة وتروك مخصوصة : فأما العمل الذى يخصه ففيه قولان : قيل إنه الصلاة وذكر الله وقراءة القرآن لا غير ذلك من أعمال البر والقُرَب ، وهو مذهب ابن القاسم . وقيل جميع أعمال القرب والبر المختصة بالآخرة ، وهو مذهب ابن وهب ، فعلى هذا المذهب يشهد الجنائز ويعود المرضى ويدرس العلم ، وعلى المذهب الأول لا ، وهذا هو مذهب الثورى ، والأول هو مذهب الشافعى وأبى حنيفة . وسبب اختلافهم أن ذلك شىء مسكوت عنه ، أعنى أنه ليس فيه حد مشروع بالقول ، فمن فهم من الاعتكاف حبس النفس على الأفعال المختصة بالمساجد قال : لا يجوز

للمعتكف إلا الصلاة و القراءة . ومن فهم منه حبس النفس على القرب الأخرويه كلها أجاز له غير ذلك مما ذكرناه . وروى عن على رضى الله عنه أنه قال : من اعتكف لايرفث ولا يسابّ ، وليشهد الجمعة والجنازة ، ويوصى أهله إذا كانت له حاجة وهو قائم ولا يجلس . ذكره عبد الرازق . وروى عن عائشة خلاف هذا ، وهو أن السنة للمعتكف أن لايشهد جنازة ولا يعود مريضا ، وهذا أيضا أحد ما أوجب الاختلاف فى هذا المعنى . وأما المواضع التى فيها يكون الاعتكاف ، فإنهم اختلفوا فيها فقال قوم : لااعتكاف إلا فى المساجد الثلاثة بيت الله الحرام وبيت المقدس ومسجد النبى عليه الصلاة والسلام وبه قال حذيفة وسعيد بن المسيب . وقال آخرون : الاعتكاف عام فى كل مسجد ، وبه قال الشافعى وأبو حنيفة والثورى ، وهو مشهور مذهب مالك . وقال آخرون : لا اعتكاف إلا فى مسجد فيه جمعة ، وهى رواية ابن عبد الحكم عن مالك . وأجمع الكل على أن من شرط الاعتكاف المسجد ، إلا ما ذهب إليه ابن لبابة من أنه يصح فى غير مسجد ، وأن مباشرة النساء إنما حرمت على المعتكف إذا اعتكف فى المسجد ، وإلا ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن المرأة إنما تعتكف فى مسجد بيتها . وسبب اختلافهم فى اشتراط المسجد أو ترك اشتراطه هو الاحتمال الذى فى قوله تعالى (ولا تُبَاشِرُوهُنَّ وأَنْتُمْ عاكِفُونَ فى المَسَاجِدِ) بين أن يكون له دليل خطاب أم لايكون له ؟ فمن قال له دليل خطاب قال : لااعتكاف إلا فى مسجد ، وإن من شرط الاعتكاف ترك المباشرة . ومن قال ليس له دليل خطاب قال : المفهوم منه أن الاعتكاف جائز فى غير المسجد وأنه لا يمنع المباشرة لأن قائلا لو قال : لاتعط فلانا شيئا إذا كان داخلا فى الدار لكان مفهوم دليل الخطاب يوجب أن تعطيه إذا كان خارج الدار ، ولكن هو قول شاذ . والجمهور على أن العكوف إنما أضيف إلى المساجد لأنها من شرطه . وأما سبب اختلافهم فى تخصيص بعض المساجد أو تعميمها فمعارضة العموم للقياس المخصص له ، فمن رجح العموم قال : فى كل مسجد على ظاهر الآية . ومن انقدح له تخصيص بعض المساجد من ذلك العموم بقياس اشترط أن يكون مسجدا فيه جمعة لئلا ينقطع عمل المعتكف بالخروج إلى الجمعة ، أو مسجدا تشد إليه المطى مثل مسجد النبى صلى الله عليه وسلم الذى وقع فيه اعتكافه ، ولم يقس سائر المساجد عليه إذ كانت غير

مساوية له فى الحرمة . وأما سبب اختلافهم فى اعتكاف المرأة فمعارضة القياس أيضا للأثر ، وذلك « أنه ثبت أن حفصة وعائشة وزينب أزواج النبى صلى الله عليه وسلم استأذنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاعتكاف فى المسجد ، فأذن لهن حين ضربن أخبيتهن فيه » فكان هذا الأثر دليلا على جواز اعتكاف المرأة فى المسجد . وأما القياس المعارض لهذا فهو قياس الاعتكاف على الصلاة ، وذلك أنه لما كانت صلاة المرأة فى بيتها أفضل منها فى المسجد على ما جاء الخبر وجب أن يكون الاعتكاف فى بيتها أفضل . قالوا : وإنما يجوز للمرأة أن تعتكف فى المسجد مع زوجها فقط على نحو ما جاء فى الأثر من اعتكاف أزواجه عليه الصلاة والسلام معه كما تسافر معه ولا تسافر مفردة ، وكأنه نحو من الجمع بين القياس والأثر . وأما زمان الاعتكاف فليس لأكثره عندهم حد واجب ، وإن كان كلهم يختار العشر الأواخر من رمضان بل يجوز الدهر كله ، إما مطلقا عند من لايرى الصوم من شروطه ، وإما ما عدا الأيام التى لايجوز صومها عند من يرى الصوم من شروطه . وأما أقله فإنهم اختلفوا فيه ، وكذلك اختلفوا فى الوقت الذى يدخل فيه المعتكف لاعتكافه وفى الوقت الذى يخرج فيه منه . أما أقل زمان الاعتكاف ، فعند الشافعى وأبى حنيفة وأكثر الفقهاء أنه لاحد له . واختلف عن مالك فى ذلك فقيل ثلاثة أيام ، وقيل يوم وليلة . وقال ابن القاسم عنه أقله عشرة أيام ، وعند البغداديين من أصحابه أن العشرة استحباب وأن أقله يوم وليلة . . والسبب فى اختلافهم معارضة القياس للأثر ؛ أما القياس فإنه من اعتقد أن من شرطه الصوم قال : لايجوز اعتكاف ليلة ، وإذا لم يجز اعتكافه ليلة فلا أقل من يوم وليلة ، إذ انعقاد صوم النهار إنما يكون بالليل . وأما الأثر المعارض فما خرّجه البخارى من « أن عمر رضى الله عنه نذر أن يعتكف ليلة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفى بنذره » ولا معنى للنظر مع الثابت من مذهب الأثر . وأما اختلافهم فى الوقت الذى يدخل فيه المعتكف إلى اعتكافه إذا نذر أياما معدودة أو يوما واحدا ، فإن مالكا والشافعى وأبا حنيفة اتفقوا على أنه من نذر اعتكاف شهر أنه يدخل المسجد قبل غروب الشمس . وأما من نذر أن يعتكف يوما فإن الشافعى قال :

من أراد أن يعتكف يوما واحدا دخل قبل طلوع الفجر ، وخرج بعد غروبها . وأما مالك فقوله فى اليوم والشهر واحد بعينه . وقال زفر والليث : يدخل قبل طلوع الفجر ، واليوم والشهر عندهما سواء . وفرق أبو ثور بين نذر الليالى والأيام فقال : إذا نذر أن يعتكف عشرة أيام دخل قبل طلوع الفجر ، وإذا نذر عشر ليال دخل قبل غروبها . وقال الأوزاعى : يدخل فى اعتكافه بعد صلاة الصبح . والسبب فى اختلافهم معارضة الأقيسة بعضها بعضا ، ومعارضة الأثر لجميعها ؛ وذلك أنه من رأى أن أول الشهر ليلة واعتبر الليالى قال : يدخل قبل مغيب الشمس ، ومن لم يعتبر الليالى قال : يدخل قبل الفجر ، ومن رأى أن اسم اليوم يقع على الليل والنهار معا أوجب إن نذر يوما أن يدخل قبل غروب الشمس ، ومن رأى أنه إنما ينطلق على النهار أوجب الدخول قبل طلوع الفجر ، ومن رأى أن اسم اليوم خاص بالنهار واسم الليل بالليل فرق بين أن ينذر أياما أو ليالى . والحق أن اسم اليوم فى كلام العرب قد يقال على النهار مفردا ، وقد يقال على الليل والنهار معا ، لكن يشبه أن يكون دلالته الأولى إنما هى على النهار ، ودلالته على الليل بطريق اللزوم. وأما الأثر المخالف لهذه الأقيسة كلها فهو ما خرّجه البخارى وغيره من أهل الصحيح عن عائشة قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف فى رمضان، وإذا صلى الغداة دخل مكانه الذى كان يعتكف فيه » . وأما وقت خروجه ، فإن مالكا رأى أن يخرج المعتكف العشر الأواخر من رمضان من المسجد إلى صلاة العيد على جهة الاستحباب ، وأنه إن خرج بعد غروب الشمس أجزأه . وقال الشافعى وأبوحنيفة بل يخرج بعد غروب الشمس . وقال سحنون وابن الماجشون : إن رجع إلى بيته قبل صلاة العيد فسد اعتكافه . وسبب الاختلاف هل الليلة الباقية هى من حكم العشر أم لا ؟ وأما شروطه فثلاث : النية والصيام وترك مباشرة النساء . أما النية فلا أعلم فيها اختلافا . وأما الصيام فإنهم اختلفوا فيه ؛ فذهب مالك وأبوحنيفة وجماعة إلى أنه لا اعتكاف إلا بالصوم . وقال الشافعى : الاعتكاف جائز بغير صوم ، وبقول مالك قال من الصحابة ابن عمر وابن عباس على خلاف عنه فى ذلك ، وبقول الشافعى قال على وابن مسعود . والسبب فى اختلافهم أن اعتكاف رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما وقع

فى رمضان فمن رأى أن الصوم المقترن باعتكافه هو شرط فى الاعتكاف وإن لم يكن الصوم للاعتكاف نفسه قالا : لابد من الصوم مع الاعتكاف ، ومن رأى أنه إنما اتفق ذلك اتفاقا لاعلى أن ذلك كان مقصودا له عليه الصلاة والسلام فى الاعتكاف قال : ليس الصوم من شرطه . ولذلك أيضا سبب آخر وهو اقترانه مع الصوم فى آية واحدة . وقد احتج الشافعى بحديث عمر المتقدم وهو أنه أمره عليه الصلاة والسلام أن يعتكف ليلة والليل ليس بمحل للصيام . واحتجت المالكية بما روى عبد الرحمن بن إسحاق عن عروة عن عائشة أنها قالت : السنة للمعتكف أن لايعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امرأة ولا يباشرها ولايخرج إلا إلى ما لابد له منه ، ولا اعتكاف إلا بصوم ، ولا اعتكاف إلا فى مسجد جامع . قال أبو عمر بن عبد البر : لم يقل أحد فى حديث عائشة : هذا السنة إلا عبد الرحمن بن إسحق ، ولا يصح هذا الكلام عندهم إلا من قول الزهرى ، وإن كان الأمر هكذا بطل أن يجرى مجرى المسند . وأما الشرط الثالث وهى المباشرة فإنهم أجمعوا على أن المعتكف إذا جامع عامدا بطل اعتكافه إلا ما روى عن ابن لبابة فى غير المسجد ، واختلفوا فيه إذا جامع ناسيا ، واختلفوا أيضا فى فساد الاعتكاف بما دون الجماع من القبلة واللمس ، فرأى مالك أن جميع ذلك يفسد الاعتكاف . وقال أبو حنيفة : ليس فى المباشرة فساد إلا أن ينزل ، وللشافعى قولان : أحدهما مثل قول مالك . والثانى مثل قول أبى حنيفة . وسبب اختلافهم هل الاسم المتردد بين الحقيقة والمجاز له عموم أم لا ؟ وهو أحد أنواع الاسم المشترك ، فمن ذهب إلى أن له عموما قال : إن المباشرة فى قوله تعالى — ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد — ينطلق على الجماع وعلى ما دونه ، ومن لم ير عموما وهو الأشهر الأكثر قال : يدل إما على الجماع وإما على ما دون الجماع ، فإذا قلنا إنه يدل على الجماع بإجماع بطل أن يدل على غير الجماع ، لأن الاسم الواحد لايدل على الحقيقة والمجاز معا ، ومن أجرى الإنزال بمنزلة الوقاع فلأنه فى معناه ، ومن خالف فلأنه لاينطلق عليه الاسم حقيقة ، واختلفوا فيما يجب على المجامع فقال الجمهور لاشىء عليه ، وقال قوم : عليه كفارة ، فبعضهم قال : كفارة المجامع فى رمضان ، وبه قال الحسن ، وقال قوم : يتصدق بدينارين ، وبه قال

مجاهد ، وقال قوم : يعتق رقبة ، فإن لم يجد أهدى بدنة ، فإن لم يجد تصدق بعشرين صاعا من تمر . وأصل الخلاف هل يجوز القياس فى الكفارة أم لا ؟ والأظهر أنه لا يجوز ، واختلفوا فى مطلق النذر بالاعتكاف هل من شرطه التتابع أم لا ؟ فقال مالك وأبو حنيفة : ذلك من شرطه . وقال الشافعى : ليس من شرطه ذلك . والسبب فى اختلافهم قياسه على نذر الصوم المطلق . وأما موانع الاعتكاف ، فاتفقوا على أنها ما عدا الأفعال التى هى أعمال المعتكف وأنه لا يجوز للمعتكف الخروج من المسجد إلا لحاجة الإنسان أو ما هو فى معناها مما تدعو إليه الضرورة لما ثبت من حديث عائشة أنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اعتكف يدنى إلىّ رأسه وهو فى المسجد فأرجله . وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة الإنسان » واختلفوا إذا خرج لغير حاجة متى ينقطع اعتكافه ، فقال الشافعى : ينتقض اعتكافه عند أول خروجه وبعضهم رخص فى الساعة ، وبعضهم فى اليوم ، واختلفوا هل له أن يدخل بيتا غير بيت مسجده ؟ فرخص فيه بعضهم وهم الأكثر مالك والشافعى وأبو حنيفة . ورأى بعضهم أن ذلك يبطل اعتكافه ، وأجاز مالك له البيع والشراء وأن يلى عقد النكاح وخالفه غيره فى ذلك . وسبب اختلافهم أنه ليس فى ذلك حد منصوص عليه إلا الاجتهاد وتشبيه ما لم يتفقوا عليه بما اتفقوا عليه. واختلفوا أيضا هل للمعتكف أن يشترط فعل شىء مما يمنعه الاعتكاف فينفعه شرطه فى الإباحة أم ليس ينفعه مثل ذلك أن يشترط شهود جنازة أو غير ذلك ؟ فأكثر الفقهاء على أن شرطه لا ينفعه ، وأنه إن فعل بطل اعتكافه ، وقال الشافعى : ينفعه شرطه . والسبب فى اختلافهم تشبيههم الاعتكاف بالحج فى أن كليهما عبادة مانعة لكثير من المباحات والاشتراط فى الحج إنما صار إليه من رآه لحديث ضباعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها : أهِلِّى بالحَجِّ واشْتَرِطِى أنْ مَحِلِّى حَيْثُ حَبَسْتَنِى » لكن هذا الأصل مختلف فيه فى الحج . فالقياس فيه ضعيف عند الخصم المخالف له . واختلفوا إذا اشترط التتابع فى النذر ، أو كان التتابع لازما ، فمطلق النذر عند من يرى ذلك ما هى الأشياء التى إذا قطعت الاعتكاف أوجبت الاستئناف أو البناء مثل المرض ، فإن منهم من قال : إذا قطع المرض الأعتكاف بنى المعتكف وهو قول مالك

وأبى حنيفة والشافعى ، ومنهم من قال : يستأنف الاعتكاف ، وهو قول الثورى . ولاخلاف فيما أحسب عندهم أن الحائض تبنى ،واختلفوا هل يخرج من المسجد أم ليس يخرج ، وكذلك اختلفوا إذا جن المعتكف أو أغمى عليه هل يبنى أو ليس يبنى بل يستقل . والسبب فى اختلافهم فى هذا الباب أنه ليس فى هذه الأشياء شىء محدود من قبل السمع ، فيقع التنازع من قبل تشبيههم ما اتفقوا عليه فيما اختلفوا فيه ، أعنى بما اتفقوا عليه فى هذه العبادة ، أو فى العبادات التى من شرطها التتابع مثل صوم النهار وغيره . والجمهور على أن اعتكاف المتطوع إذا قطع لغير عذر أنه يجب فيه القضاء لما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يعتكف العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف فاعتكف عشرا من شوال وأما الواجب بالنذر فلا خلاف فى قضائه فيما أحسب ، والجمهور على أن من أتى كبيرة انقطع اعتكافه ، فهذه جملة ما رأينا أن نثبته فى أصول هذا الباب وقواعده ، والله الموفق والمعين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما

كتاب الحج

والنظر فى هذا الكتاب فى ثلاثة أجناس : الجنس الأول . يشتمل على الأشياء التى تجرى من هذه العبادة مجرى المقدمات التى تجب معرفتها لعمل هذه العبادة . الجنس الثانى : فى الأشياء التى تجرى منها مجرى الأركان ، وهى الأمور المعمولة أنفسها والأشياء المتروكة . الجنس الثالث : فى الأشياء التى تجرى منها مجرى الأمور اللاحقة ، وهى أحكام الأفعال ، وذلك أن كل عبادة فإنها توجد مشتملة على هذه الثلاثة الأجناس .

الجنس الأول

وهذا الجنس يشتمل على شيئين : على معرفة الوجوب وشروطها ، وعلى من يجب ومتى يجب ؟ فأما وجوبه فلا خلاف فيه لقوله سبحانه ـ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ـ وأما شروط الوجوب

فإن الشروط قسمان : شروط صحة ، وشروط وجوب . فأما شروط الصحة فلا خلاف بينهم أن من شروطه الإسلام ، إذ لايصح حج من ليس بمسلم . واختلفوا في صحة وقوعه من الصبي ، فذهب مالك والشافعي إلى جواز ذلك ، ومنع منه أبو حنيفة . وسبب الخلاف معارضة الأثر في ذلك للأصول ، وذلك أن من أجاز ذلك أخذ فيه بحديث ابن عباس المشهور ، وخرجه البخاري ومسلم . وفيه « أن امرأة رفعت إليه عليه الصلاة والسلام صبيا فقالت : ألهذا حج يارسول الله ؟ قال نَعَمْ وَلَكِ أَجْرٌ » ومن منع ذلك تمسك بأن الأصل هو أن العبادة لاتصح من غير عاقل ، وكذلك اختلف أصحاب مالك في صحة وقوعها من الطفل الرضيع ، وينبغي أن لايختلف في صحة وقوعه ممن يصح وقوع الصلاة منه ، وهو كما قال عليه الصلاة والسلام « مِنَ السَّبْعِ إِلَى العَشْرِ » وأما شروط الوجوب فيشترط فيها الإسلام على القول بأن الكفار مخاطبون بشرائع الإسلام ، ولا خلاف في اشتراط الاستطاعة في ذلك لقوله تعالى ـ من استطاع إليه سبيلا ـ وإن كان في تفصيل ذلك اختلاف وهي بالجملة تتصور على نوعين : مباشرة ونيابة . فأما المباشر فلا خلاف عندهم أن من شرطها الاستطاع بالبدن والمال مع الأمن . واختلفوا في تفصيل الاستطاعة بالبدن والمال ، فقال الشافعي وأبو حنيفة وأحمد : وهو قول ابن عباس وعمر بن الخطاب إن من شرط ذلك الزاد والراحلة . وقال مالك : من استطاع المشي فليس وجود الراحلة من شرط الوجوب في حقه بل يجب عليه الحج ، وكذلك ليس الزاد عنده من شرط الاستطاعة إذا كان ممن يمكنه الاكتساب في طريقه ولو بالسؤال . والسبب في هذا الخلاف معارضة الأثر الوارد في تفسير الاستطاعة لعموم لفظها ، وذلك أنه ورد أثر عنه عليه الصلاة والسلام « أنه سئل ما الاستطاعة فقال : الزَّادُ والرَّاحلةُ » فحمل أبو حنيفة والشافعي ذلك على كل مكلف ، وحمله مالك على من لايستطيع المشي ولا له قوة على الاكتساب في طريقه ، وإنما اعتقد الشافعي هذا الرأى لأن من مذهبه إذا ورد الكتاب مجملا ، فوردت السنة بتفسير ذلك المجمل أنه ليس ينبغي العدول عن ذلك التفسير . وأما وجوبه باستطاعة النيابة مع العجز عن المباشرة ، فعند مالك وأبي حيفة أنه لاتلزم

النيابة إذا استطلعت مع العجز عن المباشرة ، وعن الشافعى أنها تلزم فيلزم على مذهبه الذى عنده مال بقدر أن يحج به عنه غيره إذا لم يقدر هو ببدنه عنه غيره بماله وإن وجد من يحج عنه بماله وبدنه من أخ أو قريب سقط ذلك عنه ، وهى المسئلة التى يعرفونها بالمعضوب ، وهو الذى لايثبت على الراحلة ، وكذلك عنده الذى يأتيه الموت ولم يحج يلزم ورثته عنده أن يخرجوا من ماله بما يحج به عنه . وسبب الخلاف فى هذا معارضة القياس للأثر ، وذلك أن القياس يقتضى أن العبادات لاينوب فيها أحد عن أحد ، فإنه لايصلى أحد عن أحد باتفاق ولا يزكى أحد عن أحد . وأما الأثر المعارض لهذا فحديث ابن عباس المشهور ، خرّجه الشيخان ، وفيه « أن امرأة من خثعم قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم : يا رسول الله فريضة الله فى الحج على عباده أدركت أبى شيخا كبيرا لايستطيع أن يثبت على الراحلة ، أفأحج عنه ؟ قال : نَعَمْ » وذلك فى حجة الوداع ، فهذا فى الحى . وأما فى الميت فحديث ابن عباس أيضا خرّجه البخارى قال « جاءت امرأة من جهينة إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله إن أمى نذرت الحج فماتت أفأحج عنها ؟ قال : حُجِّى عَنْها ، أرأيْتَ لَوْ كانَ عَلَيْها دَيْنٌ أكُنْتِ قاضِيَتَهُ ؟ دَيْنُ الله أحَقُّ بالقَضَاءِ » ولا خلاف بين المسلمين أنه يقع عن الغير تطوّعا ، وإنما الخلاف فى وقوعه فرضا . واختلفوا من هذا الباب فى الذى يحج عن غيره سواء كان حيا أو ميتا هل من شرطه أن يكون قد حج عن نفسه أم لا ؟ فذهب بعضهم إلى أن ذلك ليس من شرطه ، وإن كان قد أدى الفرض عن نفسه فذلك أفضل ، وبه قال مالك فيمن يحج عن الميت ، لأن الحج عنده عن الحى لايقع . وذهب آخرون إلى أن من شرطه أن يكون قد قضى فريضة نفسه ، وبه قال الشافعى وغيره أنه إن حج عن غيره من لم يقض فرض نفسه انقلب إلى فرض نفسه ، وعمدة هؤلاء حديث ابن عباس « أن النبى صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة ، قال : وَمَنْ شُبْرُمَةُ ؟ فقال : أخ لى ، أو قال قريب لى ، قال : أفَحَجَجْتَ عَنْ نَفْسِكَ ؟ قال لا ، قال : فحُجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حُجَّ عَنْ شُبْرُمَةَ » والطائفة الأولى عللت هذا الحديث بأنه قد روى

موقوفا على ابن عباس . واختلفوا من هذا الباب فى الرجل يؤاجر نفسه فى الحج فكره ذلك مالك والشافعى وقالا : إن وقع ذلك جاز ولم يجز ذلك أبوحنيفة ، وعمدته أنه قربة إلى الله عز وجل فلا تجوز الإجارة عليه ، وعمدة الطائفة الأولى إجماعهم على جواز الإجارة فى كَتْب المصاحف وبناء المساجد ، وهى قربة . والإجارة فى الحج عند مالك نوعان : أحدهما الذى يسميه أصحابه على البلاغ ، وهو الذى يؤاجر نفسه على ما يبلغه من الزاد والراحلة ، فإن نقص ما أخذه عن البلاغ وفاه ما يبلغه ، وإن فضل عن ذلك شىء رده . والثانى على سنة الإجارة، وإن نقص شىء وفاه من عنده وإن فضل شىء فله . والجمهور على أن العبد لايلزمه الحج حتى يُعتق ، وأوجبه عليه بعض أهل الظاهر ، فهذه معرفة على من تجب هذه الفريضة وممن تقع . وأما متى تجب فإنهم اختلفوا هل هى على الفور أو على التراخى ؟ والقولان متأوّلان على مالك وأصحابه ، والظاهر عند المتأخرين من أصحابه أنها على التراخى وبالقول إنها على الفور قال البغداديون من أصحابه . واختلف فى ذلك قول أبى حنيفة وأصحابه ، والمختار عندهم أنه على الفور . وقال الشافعى : هو على التوسعة ، وعمدة من قال هو على التوسعة أن الحج فرض قبل حج النبى صلى الله عليه وسلم بسنين ، فلو كان على الفور لما أخره النبى عليه الصلاة والسلام ، ولو أخره لعُذر لبينه ، وحجة الفريق الثانى أنه لما كان مختصا بوقت كان الأصل تأثيم تاركه حتى يذهب الوقت، أصله وقت الصلاة ، والفرق عند الفريق الثانى بينه وبين الأمر بالصلاة أنه لايتكرر وجوبه بتكرار الوقت ، والصلاة يتكرر وجوبها بتكرار الوقت . وبالجملة فمن شبه أول وقت من أوقات الحج الطارئة على المكلف المستطيع بأول الوقت من الصلاة قال : هو على التراخى ، ومن شبهه بآخر الوقت من الصلاة قال : هو على الفور ، ووجه شبهه بآخر الوقت أنه ينقضى بدخول وقت لايجوز فيه فعله كما ينقضى وقت الصلاة بدخول وقت ليس يكون فيه المصلى مؤديا ، ويحتج هؤلاء بالغرر الذى يلحق المكلف بتأخيره إلى عام آخر بما يغلب على الظن من مكان وقوع الموت فى مدة من عام ، ويرون أنه بخلاف تأخير الصلاة من أول الوقت إلى آخره ، لأن الغالب أنه لايموت أحد فى مقدار ذلك الزمان إلا نادرا ، وربما قالوا : إن التأخير فى الصلاة يكون مع مصاحبة

الوقت الذى يؤدى فيه الصلاة ، والتأخير ههنا يكون مع دخول وقت لاتصح فيه العبادة ، فهو ليس يشبهه فى هذا الأمر المطلق ، وذلك أن الأمر المطلق عند من يقول إنه على التراخى ليس يؤدى التراخى فيه إلى دخول وقت لا يصح فيه وقوع المأمور فيه كما يؤدى التراخى فى الحج إذا دخل وقته فأخره المكلف إلى قابل ، فليس الاختلاف فى هذه المسئلة من باب اختلافهم فى مطلق الأمر هل هو على الفور أو على التراخى كما قد يظن . واختلفوا من هذا الباب هل من شرط وجوب الحج على المرأة أن يكون معها زوج أو ذو محرم منها يطاوعها على الخروج معها إلى السفر للحج ؟ فقال مالك والشافعى : ليس من شرط الوجوب ذلك ، وتخرج المرأة إلى الحج إذا وجدت رفقة مأمونة . وقال أبو حنيفة وأحمد وجماعة : وجود ذى المحرم ومطاوعته لها شرط فى الوجوب . وسبب الخلاف معارضة الأمر بالحج والسفر إليه للنهى عن سفر المرأة ثلاثا إلا مع ذى محرم . وذلك أنه ثبت عنه عليه الصلاة والسلام من حديث أبى سعيد الخدرى وأبى هريرة وابن عباس وابن عمر أنه قال عليه الصلاة والسلام « لا يَحِلُّ لامْرَأةٍ تُؤْمِنُ باللهِ واليَوْمِ الآخِرِ أنْ تُسافِرَ إلاَّ مَعَ ذِى مَحْرَمٍ » فمن غلب عموم الأمر قال : تسافر للحج وإن لم يكن معها ذو محرم ، ومن خصص العموم بهذا الحديث أو رأى أنه من باب تفسير الاستطاعة قال : لاتسافر للحج إلا مع ذى محرم ، فقد قلنا فى وجوب هذا النسك الذى هو الحج وبأى شىء يجب وعلى من يجب ومتى يجب ؟ وقد بقى من هذا الباب القول فى حكم النسك الذى هو العمرة ، فإن قوما قالوا : إنه واجب ، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو ثور وأبو عبيد والثورى والأوزاعى ، وهو قول ابن عباس من الصحابة وابن عمر وجماعة من التابعين . وقال مالك وجماعة : هى سنة . وقال أبو حنيفة : هى تطوع ، وبه قال أبو ثور وداود ، فمن أوجبها احتج بقوله تعالى - وأَتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ للهِ - وبآثار مروية ، منها ما روى عن ابن عمر عن أبيه قال « دخل أعرابى حسن الوجه أبيض الثياب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما الإسلام يا رسولَ الله ؟ فقال : أنْ تَشْهَدَ أنْ لاإلَهَ إلاَّ اللهُ وأنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وتُقِيمَ الصَّلاةَ وتُؤْتِىَ الزَّكاةَ وتَصُومَ شَهْرَ رَمَضَانَ وتَحُجَّ وتَعْتَمِرَ وتَغْتَسِلَ مِنَ الجَنابَةِ »

وذكر عبد الرزاق قال : أخبرنا معمر عن قتادة أنه كان يحدث أنه « لما نزلت ـ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ـ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : باثنتين حجة وعمرة فمن قضاهما فقد قضى الفريضة » وروى عن زيد بن ثابت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « الحج والعمرة فريضتان لايضرك بأيهما بدأت » وروى عن ابن عباس «العمرة واجبة » وبعضهم يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وأما حجة الفريق الثانى ، وهم الذين يرون أنها ليست واجبة ، فالأحاديث المشهورة الثابتة الواردة فى تعديد فرائض الإسلام من غير أن يذكر منها العمرة مثل حديث ابن عمر « بنى الإسلام على خمس » فذكر الحج مفردا » ومثل حديث السائل عن الإسلام ، فإن فى بعض طرقه « وأن تحج البيت »وربما قالوا إن الأمر بالإتمام ليس يقتضى الوجوب ، لأن هذا يخص السنن والفرائض أعنى إذا شرع فيها أن تتم ولا تقطع ، واحتج هؤلاء أيضا أعنى من قال إنها سنة بآثار ، منها حديث الحجاج بن أرطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر بن عبد الله قال « سأل رجل النبى صلى الله عليه وسلم عن العمرة أواجبة هى ؟ قال : لا ولأن تعتمر خير لك » قال أبو عمر بن عبد البر : وليس هو حجة فيما انفرد به ، وربما احتج من قال إنها تطوع بما روى عن أبى صالح الحنفى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الحج واجب والعمرة تطوع » وهو حديث منقطع . فسبب الخلاف فى هذا هو تعارض الآثار فى هذا الباب ، وتردد الأمر بالتمام بين أن يقتضى الوجوب أم لايقتضيه .

القول فى الجنس الثانى

وهو تعريف أفعال هذه العبادة فى نوع نوع منها والتروك المشترطة فيها ، وهذه العبادة كما قلنا صنفان : حج وعمرة ، والحج ثلاثة أصناف : إفراد وتمتع وقران ، وهى كلها تشتمل على أفعال محدودة فى أمكنة محدودة وأوقات محدودة ، ومنها فرض ، ومنها غير فرض ، وعلى تروك تشترط فى تلك الأفعال ولكل من هذه أحكام محدودة إما عند الإخلال بها ، وإما عند الطوارئ المانعة.

منها ، فهذا الجنس ينقسم أولا إلى القول فى الأفعال وإلى القول فى التروك . وأما الجنس الثالث فهو الذى يتضمن القول فى الأحكام فلنبدأ بالأفعال ، وهذه منها ما تشترك فيه هذه الأربعة الأنواع من النسك ، أعنى أصناف الحج الثلاث ، والعمرة ، ومنها مايختص بواحد واحد منها ، فلنبدأ من القول فيها بالمشترك ثم نصير إلى مايخص واحدا واحدا منها ، فنقول : إن الحج والعمرة أول أفعالهما الفعل الذى يسمى الإحرام .

القول فى شروط الإحرام

والإحرام شروطه الأول المكان والزمان ، أما المكان فهو الذى يسمى مواقيت الحج ، فلنبدأ بهذا فنقول : إن العلماء بالجملة مجمعون على أن المواقيت التى منها يكون الإحرام ، أما لأهل المدينة فذو الحليفة ، وأما لأهل الشام فالجحفة ، ولأهل نجد قرن ، ولأهل اليمن يلملم ، لثبوت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وغيره . واختلفوا فى ميقات أهل العراق فقال جمهور فقهاء الأمصار ميقاتهم من ذات عرق . وقال الشافعى والثورى : إن أهلوا من العقيق كان أحب . واختلفوا فيمن أقته لهم فقالت طائفة : عمر ابن الخطاب . وقالت طائفة : بل رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذى أقت لأهل العراق ذات عرق والعقيق . وروى ذلك من حديث جابر وابن عباس وعائشة . وجمهور العلماء على أن من يخطئ هذه وقصده الإحرام فلم يحرم إلا بعدها أن عليه دما ، وهؤلاء منهم من قال : إن رجع إلى الميقات فأحرم منه سقط عنه الدم ومنهم الشافعى . ومنهم من قال : لايسقط عنه الدم وإن رجع ، وبه قال مالك . وقال قوم : ليس عليه دم . وقال آخرون : إن لم يرجع إلى الميقات فسد حجه وأنه يرجع إلى الميقات فيهل منه بعمرة وهذا يذكر فى الأحكام . وجمهور العلماء على أن من كان منزله دونهن فميقات إحرامه من منزله . واختلفوا هل الأفضل إحرام الحاج منهن أو من منزله إذا كان منزله خارجا منهن ؟ فقال قوم : الأفضل له من منزله ، والإحرام منها رخصة وبه قال الشافعى وأبو حنيفة والثورى وجماعة . وقال مالك وإسحاق وأحمد : إحرامه من المواقيت أفضل ، وعمدة هؤلاء الأحاديث المتقدمة ، وأنها السنة التى سنها رسول الله

صلى الله عليه وسلم فهي أفضل . وعمدة الطائفة الأخرى أن الصحابة قد أحرمت من قبل الميقات ابن عباس وابن عمر وابن مسعود وغيرهم قالوا : وهم أعرف بالسنة ، وأصول أهل الظاهر تقتضي أن لا يجوز الإحرام إلا من الميقات إلا أن يصح إجماع على خلافه . واختلفوا فيمن ترك الإحرام من ميقاته وأحرم من ميقات آخر غير ميقاته ، مثل أن يترك أهل المدينة الإحرام من ذي الحليفة ويحرموا من الجحفة ، فقال قوم : عليه دم ، وممن قال به مالك وبعض أصحابه . وقال أبو حنيفة : ليس عليه شيء . وسبب الخلاف هل هو من النسك الذي يجب في تركه الدم أم لا ؟ ولا خلاف أنه لا يلزم الإحرام من مر بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة . وأما من لم يردهما ومر بهما فقال قوم : كل من مر بهما يلزمه الإحرام إلا من يكثر تردداه مثل الحطابين وشبههم ، وبه قال مالك. وقال قوم : لا يلزوم الإحرام بها إلا لمريد الحج أو العمرة ، وهذا كله لمن ليس من أهل مكة . وأما أهل مكة فإنهم يحرمون بالحج منها ، أو بالعمرة يخرجون إلى الحل ولا بد . وأما متى يحرم بالحج أهل مكة فقيل إذا رأوا الهلال ، وقيل إذا خرج الناس إلى منى فهذا هو ميقات المكان المشترط لأنواع هذه العبادة .

القول في ميقات الزمان

وأما ميقات الزمان فهو محدود أيضا في أنواع الحج الثلاث وهو شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة باتفاق . وقال مالك : الثلاثة الأشهر كلها محل للحج . وقال الشافعي : الشهران وتسع من ذي الحجة . وقال أبو حنيفة : عشر فقط . ودليل قول مالك عموم قوله سبحانه وتعالى ـ الحَجُّ أشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ـ فوجب أن يطلق على جميع أيام ذي الحجة أصله انطلاقه على جميع أيام شوال وذي القعدة . ودليل الفريق الثاني انقضاء الإحرام قبل تمام الشهر الثالث بانقضاء أفعاله الواجبة . وفائدة الخلاف تأخر طواف الإفاضة إلى آخر الشهر . وإن أحرم بالحج قبل أشهر الحج كرهه مالك ولكن صح إحرامه عنده . وقال غيره : لا يصح إحرامه . وقال الشافعي ينعقد إحرامه إحرام عمرة ، فمن شبهه بوقت الصلاة قال : لا يقع قبل الوقت ، ومن اعتمد عموم قوله تعالى ـ وأتِمُّوا الحَجَّ والعُمْرَةَ لله ـ قال متى أحرم انعقد إحرامه

لانه مأمور بالإتمام ، وربما شبهوا الحج فى هذا المعنى بالعمرة ، وشبهوا ميقات الزمان بميقات العمرة . فأما مذهب الشافعى فهو مبنى على أن من التزم عبادة فى وقت نظيرتها انقلبت إلى النظير ، مثل أن يصوم نذرا فى أيام رمضان ، وهذا الأصل فيه اختلاف فى المذهب . وأما العمرة فإن العلماء اتفقوا على جوازها فى كل أوقات السنة لأنها كانت فى الجاهلية لاتصنع فى أيام الحج ، وهو معنى قوله عليه الصلاة والسلام « دَخَلَتِ العُمْرَةُ فى الحَجِّ إلى يَوْمِ القيامَةِ » وقال أبوحنيفة : تجوز فى كل السنة إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق فإنها تكره . واختلفوا فى تكريرها فى السنة الواحدة مرارا ، فكان مالك يستحب عمرة فى كل سنة ، ويكره وقوع عمرتين عنده وثلاثا فى السنة الواحدة. وقال الشافعى وأبوحنيفة : لا كراهية فى ذلك فهذا هو القول فى شروط الإحرام الزمانية والمكانية . وينبغى بعد ذلك أن نصير إلى القول فى الإحرام ، وقبل ذلك ينبغى أن نقول فى تروكه ، ثم نقول بعد ذلك فى الأفعال الخاصة بالمحرم إلى حين إحلاله وهى أفعال الحج كلها وتروكه ، ثم نقول فى أحكام الإخلال بالتروك والأفعال ولنبدأ بالتروك .

القول فى التروك

وهو ما يمنع الإحرام من الأمور المباحة للحلال

والأصل فى هذا الباب ما ثبت من حديث مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر « أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لاتَلْبَسُوا القُمُصَ ولا العَمَائِمَ ولا السَّرَاوِيلاتَ ولا البَرَانِسَ ولا الخِفافَ إلاَّ أحَدٌ لايَجِدُ نَعْلَيْنِ فَيَلْبَسُ خُفَّيْنِ ولْيَقْطَعْهُمَا أسْفَلَ مِنَ الكَعْبَيْنِ ولا تَلْبَسوا مِنَ الثِّيابِ شَيْئا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ ولا الوَرْسُ » فاتفق العلماء على بعض الأحكام الواردة فى هذا الحديث واختلفوا فى بعضها ، فمما اتفقوا عليه أنه لايلبس المحرم قميصا ولا شيئا مما ذكر فى هذا الحديث ولا ما كان فى معناه من مخيط الثياب وأن هذا مخصوص بالرجال ، أعنى تحريم لبس المخيط ، وأنه

لابأس للمرأة بلبس القميص والدرع والسراويل والخفاف والخمر . واختلفوا فيمن لم يجد غير السراويل هل له لباسها ؟ فقال مالك وأبوحنيفة : لايجوز له لباس السراويل وإن لبسها افتدى . وقال الشافعى والثورى وأحمد وأبو ثور وداود لاشىء عليه إذا لم يجد إزارا ، وعمدة مذهب مالك ظاهر حديث ابن عمر المتقدم قال : ولوكان فى ذلك رخصة لاستثناها رسول الله صلى الله عليه وسلم كما استثنى فى لبس الخفين . وعمدة الطائفة الثانية حديث عمرو بن دينار عن جابر وابن عباس قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « السَّرَاوِيلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الإِزَارَ والخُفُّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ » وجمهور العلماء على إجازة لباس الخفين مقطوعين لمن لم يجد النعلين . وقال أحمد : جائز لمن لم يجد النعلين أن يلبس الخفين غير مقطوعين أخذا بمطلق حديث ابن عباس . وقال عطاء : فى قطعهما فساد والله لا يحب الفساد . واختلفوا فيمن لبسهما مقطوعين مع وجود النعلين ، فقال مالك : عليه الفدية ، وبه قال أبو ثور . وقال أبوحنيفة : لا فدية عليه ، والقولان عن الشافعى ، وسنذكر هذا فى الأحكام . وأجمع العلماء على أن المحرم لايلبس الثوب المصبوغ بالورس والزعفران لقوله عليه الصلاة والسلام فى حديث ابن عمر « لاتلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورس » واختلفوا فى المعصفر فقال مالك ليس به بأس فإنه ليس بطيب . وقال أبوحنيفة والثورى هو طيب وفيه الفدية ، وحجة أبى حنيفة ما خرّجه مالك عن على « أن النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن لبس القسى وعن لبس المعصفر » وأجمعوا على أن إحرام المرأة فى وجهها وأن لها أن تغطى رأسها وتستر شعرها ، وأن لها أن تسدل ثوبها على وجهها من فوق رأسها سدلا خفيفا تستتر به عن نظر الرجال إليها كنحو ما روى عن عائشة أنها قالت « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن محرمون فإذا مر بنا ركب سدلنا على وجوهنا الثوب من قبل رءوسنا ، وإذا جاوز الركب رفعناه » ولم يأت تغطية وجوههن إلا ما رواه مالك عن فاطمة بنت المنذر أنها قالت « كنا نخمر وجوهنا ونحن محرمات مع أسماء بنت أبى بكر الصديق » . واختلفوا فى تخمير المحرم وجهه بعد إجماعهم على أنه لايخمر رأسه ، فروى مالك

عن ابن عمر أن ما فوق الذقن من الرأس لايخمره المحرم ، وإليه ذهب مالك . وروى عنه أنه إن فعل ذلك ولم ينزعهمكانه افتدى . وقال الشافعى والثورى وأحمد وأبو داود وأبو ثور يخمر المحرم وجهه إلى الحاجبين . وروى من الصحابة عن عثمان وزيد بن ثابت وجابر وابن عباس وسعد بن أبى وقاص . واختلفوا فى لبس القفازين للمرأة فقال : مالك إن لبست المرأة القفازين افتدت ، ورخص فيه الثورى ، وهو مروى عن عائشة . والحجة لمالك ما خرجه أبو داود عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه نهى عن النقاب والقفازين وبعض الرواة يرويه موقوفا عن ابن عمر ، وصححه بعض رواة الحديث ، أعنى رفعه إلى النبى عليه الصلاة والسلام ، فهذا هو مشهور اختلافهم واتفاقهم فى اللباس ، وأصل الخلاف فى هذا كله اختلافهم فى قياس بعض المسكوت عنه على المنطوق به واحتمال اللفظ المنطوق به وثبوته أو لاثبوته ، وأما الشىء الثانى من المتروكات فهو الطيب ، وذلك أن العلماء أجمعوا على أن الطيب كله يحرم على المحرم بالحج والعمرة فى حال إحرامه . واختلفوا فى جوازه للمحرم عند الإحرام قبل أن يحرم لما يبقى من أثره عليه بعد الإحرام ، فكرهه قوم وأجازه آخرون ، وممن كرهه مالك ، ورواه عن عمر بن الخطاب ، وهو قول عثمان وابن عمر وجماعة من التابعين . وممن أجازه أبو حنيفة والشافعى والثورى وأحمد وداود ، والحجة لمالك رحمه الله من جهة الأثر حديث صفوان ابن يعلى ثبت فى الصحيحين ، وفيه « أن رجلا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم بجبة مضمخة بطيب ، فقال : يا رسول الله كيف ترى فى رجل أحرم بعمرة فى جبة بعد ماتضمخ بطيب ؟ فأنزل الوحى على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما أفاق قال : أَيْنَ السَّائِلُ عَنِ العُمْرَةِ آنِفا ؟ فالْتُمِسَ الرَّجُلُ فَأُتِىَ بِهِ ، فقال عليه الصلاة والسلام : أَمَّا الطِّيبُ الَّذِى بِكَ فاغْسِلْهُ عَنْكَ ثَلاثَ مَرَّاتٍ ، وأَمَّا الجُبَّةَ فانْزِعْهَا ثُمَّ اصْنَعْ ماشِئْتَ فى عُمرَتِكَ كما تَصْنَعُ فى حَجَّتِكَ » اختصرت الحديث ، وفقهه هو الذى ذكرت . وعمدة الفريق الثانى ما رواه مالك عن عائشة أنها قالت « كنت أطيب رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت » واعتل الفريق الأول بما روى عن عائشة أنها قالت ــ وقد بلغها إنكار

ابن عمر تطيب المحرم قبل إحرامه - « يرحم الله أبا عبد الرحمن طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فطاف على نسائه ثم أصبح محرما » قالوا : وإذا طاف على نسائه اغتسل ، فإنما يبقى عليه أثر ريح الطيب لاجرمه نفسه ، قالوا : ولما كان الإجماع قد انعقد على أن كل ما لايجوز للمحرم ابتداؤه وهو محرم ، مثل لبس الثياب وقتل الصيد لايجوز له استصحابه وهو محرم ، فوجب أن يكون الطيب كذلك . فسبب الخلاف تعارض الآثار في هذا الحكم . وأما المتروك الثالث فهو مجامعة النساء ، وذلك أنه أجمع المسلمون على أن وطء النساء على الحاج حرام من حين يحرم لقوله تعالى - فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ - . وأما الممنوع الرابع وهو إلقاء التفث وإزالة الشعر وقتل القمل ، ولكن اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة ، واختلفوا في كراهية غسله من غير الجنابة ، فقال الجمهور : لابأس بغسله رأسه . وقال مالك : بكراهية ذلك ، وعمدته أن عبد الله بن عمر كان لايغسل رأسه وهو محرم إلا من الاحتلام . وعمدة الجمهور ما رواه مالك عن عبد الله بن جبير « أن ابن عباس والمسور بن مخرمة اختلفا بالأبواء ، فقال عبد الله : يغسل المحرم رأسه ، وقال المسور بن مخرمة : لايغسل المحرم رأسه ، قال : فأرسلني عبد الله بن عباس إلى أبي أيوب الأنصاري قال : فوجدته يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب ، فسلمت عليه فقال : من هذا ؟ فقلت عبد الله بن جبير أرسلني إليك عبد الله بن عباس أسألك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغسل رأسه وهو محرم ، فوضع أبو أيوب يده على الثوب فتطأطأ حتى بدا لي رأسه ثم قال لإنسان يصب عليه اصبب ، فصب على رأسه ، ثم حرك رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر ، ثم قال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل » وكان عمر يغسل رأسه وهو محرم ويقول : « ما يزيده الماء إلا شعثا » رواه مالك في الموطأ ، وحمل مالك حديث أبي أيوب على غسل الجنابة والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع من قتل القمل ونتف الشعر وإلقاء التفث وهو الوسخ ، والغاسل رأسه هو إما أن يفعل هذه كلها أو بعضها . واتفقوا على منع غسله رأسه بالخطمى . وقال مالك وأبو حنيفة : إن فعل ذلك افتدى . وقال أبو ثور وغيره : لاشيء عليه . واختلفوا في الحمام فكان مالك يكره

ذلك ، ويرى أن على من دخله الفدية . وقال أبو حنيفة والشافعى والثورى وداود : لابأس بذلك . وروى عن ابن عباس دخول الحمام وهو محرم من طريقين ، والأحسن أن يكره دخوله لأن المحرم منهى عن إلقاء التفث .

وأما المحظور الخامس فهو الاصطياد ، وذلك أيضا مجمع عليه لقوله سبحانه وتعالى - وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُما - وقوله تعالى - لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وأنْتُمْ حُرُمٌ - وأجمعوا على أنه لايجوز له صيده ولا أكل ما صاد هو منه ، واختلفوا إذا صاده حلال هل يجوز للمحرم أكله ؟ على ثلاثة أقوال : قول إنه يجوز له أكله على الإطلاق ، وبه قال أبو حنيفة ، وهو قول عمر بن الخطاب والزبير . وقال قوم : هو محرَّم عليه على كل حال وهو قول ابن عباس وعلى وابن عمر ، وبه قال الثورى . وقال مالك : ما لم يصد من أجل المحرم أو من أجل قوم محرمين فهو حلال ، وما صيد من أجل محرم فهو حرام على المحرم . وسبب اختلافهم تعارض الآثار فى ذلك ، فأحدها ما خرجه مالك من حديث أبى قتادة « أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كانوا ببعض طرق مكة تخلف مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم ، فرأى حمارا وحشيا فاستوى على فرسه فسأل أصحابه أن يناولوه سوطه فأبوا عليه فسألهم رمحه فأبوا عليه ، فأخذه ثم شد على الحمار فقتله ، فأكل منه بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بعضهم ، فلما أدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوه عن ذلك فقال : إنَّمَا هِىَ طُعْمَةٌ أطْعَمَكُمُوها اللهُ » وجاء أيضا فى معناه حديث طلحة بن عبيد الله ذكره النسائى أن عبد الرحمن التيمى قال : كنا مع طلحة ابن عبيد الله ونحن محرمون ، فأهدى له ظبى وهو راقد ، فأكل بعضنا ، فاستيقظ طلحة فوافق على أكله وقال : أكلناه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . والحديث الثانى حديث ابن عباس خرجه أيضا مالك « أنه أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم حمارا وحشيا وهو بالأبواء أو بودَّان فرده عليه وقال : إنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إلاَّ أنَّا حُرُمٌ » وللاختلاف سبب آخر ، وهو هل يتعلق النهى عن الأكل بشرط القتل ، أو يتعلق بكل واحد منهما النهى عن الانفراد ؟ فمن أخذ

بحديث أبى قتادة قال : إن النهى إنما يتعلق بالأكل مع القتل ، ومن أخذ بحديث ابن عباس قال : النهى يتعلق بكل واحد منهما على انفراده ، فمن ذهب فى هذه الأحاديث مذهب الترجيح قال : إما بحديث أبى قتادة ، وإما بحديث ابن عباس ، ومن جمع بين الأحاديث قال بالقول الثالث قالوا : والجمع أولى ، وأكدوا ذلك بما روى عن جابر عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال «صَيْدُ البَرِّ حَلالٌ لَكُمْ وأنْتُمْ حُرُمٌ مالَمْ تَصِيدُوهُ أوْ يُصَدْ لَكُمْ» واختلفوا فى المضطر هل يأكل الميتة أو يصيد فى الحرم ؟ فقال مالك وأبو حنيفة والثورى وزفر وجماعة : إذا اضطر أكل الميتة ولحم الخنزير دون الصيد . وقال أبو يوسف : يصيد ويأكل وعليه الجزاء ، والأول أحسن للذريعة . وقال أبو يوسف : أقيس لأن تلك محرمة لعينها والصيد محرم لغرض من الأغراض ، وما حرم لعلة أخف مما حرم لعينه ، وما هو محرم لعينه أغلظ ، فهذه الخمسة اتفق المسلمون على أنها من محظورات الإحرام . واختلفوا فى نكاح المحرم فقال مالك والشافعى والليث والأوزاعى : لاينكح المحرم ولا ينكح ، فإن نكح فالنكاح باطل ، وهو قول عمر وعلى بن أبى طالب وابن عمر وزيد ابن ثابت . وقال أبو حنيفة والثورى : لابأس بأن ينكح المحرم أوأن ينكح . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار فى ذلك فأحدها ما رواه مالك من حديث عثمان بن عفان أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لايَنْكِحُ المُحْرِمُ ولايُنْكِحُ ولايَخْطُبُ » والحديث المعارض لهذا حديث ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نكح ميمونة وهو محرم » خرجه أهل الصحاح إلا أنه عارضته آثار كثيرة عن ميمونة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال » رويت عنها من طرق شتى عن أبى رافع وعن سليمان ابن يسار وهو مولاها ، وعن زيد بن الأصم ، ويمكن الجمع بين الحديثين بأن يحمل الواحد على الكراهية والثانى على الجواز ، فهذه هى مشهورات ما يحرم على المحرم ، وأما متى يحل فسنذكره عند ذكرنا أفعال الحج ، وذلك أن المعتمر يحل إذا طاف وسعى وحلق . واختلفوا فى الحاج على ماسيأتى بعد ، وإذ قد قلنا فى تروك المحرم فلنقل فى أفعاله :

القول فى أنواع هذا النسك

والمحرمون إما محرم بعمرة مفردة أو محرم بحج مفرد ، أوجامع بين الحج والعمرة ، وهذان ضربان : إما متمتع ، وإما قارن ، فينبغى أولا أن نجرد أصناف هذه المناسك الثلاث ثم نقول ما يفعل المحرم فى كلها ، وما يخص واحداً واحداً منها إن كان هنالك مايخص ، وكذلك نفعل فيما بعد الإحرام من أفعال الحج إن شاء الله تعالى .

القول فى شرح أنواع هذه المناسك

فنقول : إن الإفراد هو ما يتعرى عن صفات التمتع والقران ، فلذلك يجب أن نبدأ أولا بصفة التمتع ، ثم نردف ذلك بصفة القران .

القول فى التمتع

فنقول : إن العلماء اتفقوا على أن هذا النوع من النسك الذى هو المعنى بقوله سبحانه ـ فَمَنْ تَمَتَّعَ بالعُمْرَةِ إلى الحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدْيِ ـ هو أن يهل الرجل بالعمرة فى أشهر الحج من الميقات ، وذلك إذا كان مسكنه خارجا عن الحرم ، ثم يأتى حتى يصل البيت فيطوف لعمرته ويسعى ويحلق فى تلك الأشهر بعينها ، ثم يحل بمكة ، ثم ينشئ الحج فى ذلك العام بعينه وفى تلك الأشهر بعينها من غير أن ينصرف إلى بلده إلا ما روى عن الحسن أنه كان يقول هو متمتع وإن عاد إلى بلده ولم يحج : أى عليه هدى المتمتع المنصوص عليه فى قوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ـ لأنه كان يقول عمرة فى أشهر الحج متعة . وقال طاوس : من اعتمر فى غير أشهر الحج ثم أقام حتى الحج وحج من عامه أنه متمتع . واتفق العلماء على أن من لم يكن من حاضرى المسجد الحرام فهو متمتع . واختلفوا فى المكى هل يقع منه التمتع أم لا يقع ؟ والذين قالوا إنه يقع منه اتفقوا على أنه ليس عليه دم لقوله تعالى ـ ذلكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أهْلُهُ حاضِرِى المَسْجِدِ الحَرَامِ ـ واختلفوا فيمن هو حاضر المسجد الحرام ممن ليس هو ، فقال مالك : حاضرو المسجد الحرام

هم أهل مكة وذى طوى ، وما كان مثل ذلك من مكة . وقال أبوحنيفة : هم أهل المواقيت فمن دونهم إلى مكة . وقال الشافعى بمصر : من كان بينه وبين مكة ليلتان وهو أكمل المواقيت . وقال أهل الظاهر : من كان ساكن الحرم. وقال الثورى : هم أهل مكة فقط . وأبوحنيفة يقول : إن حاضرى المسجد الحرام لايقع منهم التمتع ، وكره ذلك مالك . وسبب الاختلاف اختلاف ما يدل عليه اسم حاضرى المسجد الحرام بالأقل والأكثر ، ولذلك لايشك أن أهل مكة هم من حاضرى المسجد الحرام كما لايشك أن من خارج المواقيت ليس منهم فهذا هو نوع التمتع المشهور ، ومعنى التمتع أنه تمتع بتحلله بين النسكين وسقوط السفر عنه مرة ثانية إلى النسك الثانى الذى هو الحج ، وهنا نوعان من التمتع اختلف العلماء فيهما : أحدهما فسخ الحج فى عمرة ، وهو تحويل النية من الإحرام بالحج إلى العمرة ، فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأمصار . وذهب ابن عباس إلى جواز ذلك ، وبه قال أحمد وداود وكلهم متفقون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه عام حج بفسخ الحج فى العمرة وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِى ما اسْتَدْبَرْتُ لَمَا سُقْتُ الهَدْىَ وجَعَلْتُهَا عُمْرَةً » وأمره لمن لم يسق الهدى من أصحابه أن يفسخ إهلاله فى العمرة ، وبهذا تمسك أهل الظاهر ، والجمهور رأوا ذلك من باب الخصوص لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واحتجوا بما روى عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن الحارث بن بلال ابن الحارث المدنى عن أبيه قال « قلت يا رسول الله أفسخ لنا خاصة أم لمن بعدنا ؟ قال : لَنَا خاصَّةً » وهذا لم يصح عند أهل الظاهر صحة يعارض بها العمل المتقدم . وروى عن عمر أنه قال « متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ، ومتعة الحج » وروى عن عثمان أنه قال : متعة الحج كانت لنا وليست لكم . وقال أبو ذر : ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه فى عمرة هذا كله مع ظاهر قوله تعالى ـ وأتموا الحج والعمرة لله ـ . والظاهرية على أن الأصل اتباع فعل الصحابة حتى يدل دليل من كتاب الله أو سنة ثابتة على أنه خاص . فسبب الاختلاف هل فعل الصحابة محمول على العموم أو على الخصوص .

وأما النوع الثانى من التمتع فهو ما كان يذهب إليه ابن الزبير من أن التمتع الذى ذكره الله هو تمتع المحصر بمرض أو عدو ، وذلك إذا خرج الرجل حاجا فحبسه عدو أو أمر تعذر به عليه الحج حتى تذهب أيام الحج ، فيأتى البيت فيطوف ويسعى بين الصفا والمروة ، ويحل ثم يتمتع بحله إلى العام المقبل ، ثم يحج ويهدى ، وعلى هذا القول ليس يكون التمتع المشهور إجماعا . وشذ طاوس أيضا فقال : إن المكى إذا تمتع من بلد غير مكة كان عليه الهدى . واختلف العلماء فيمن أنشأ عمرة فى غير أشهر الحج ثم عملها فى أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك ، فقال مالك : عمرته فى الشهر الذى حل فيه ، فإن كان حل فى أشهر الحج فهو متمتع ، وإن كان حل فى غير أشهر الحج فليس بمتمتع ، وبقريب منه قال أبو حنيفة والشافعى والثورى ، إلا أن الثورى اشترط أن يوقع طوافه كله فى شوال ، وبه قال الشافعى . وقال أبو حنيفة : إن طاف ثلاثة أشواط فى رمضان وأربعة فى شوال كان متمتعا ، وإن كان عكس ذلك لم يكن متمتعا أعنى أن يكون طاف أربعة أشواط فى رمضان وثلاثة فى شوال . وقال أبو ثور : إذا دخل فى العمرة فى غير أشهر الحج فسواء طاف لها فى غير أشهر الحج أو فى أشهر الحج لا يكون متمتعا . وسبب الاختلاف هل يكون متمتعا بإيقاع إحرام العمرة فى أشهر الحج فقط أم بإيقاع الطواف معه ؟ ثم إن كان بإيقاع الطواف معه فهل بإيقاعه كله أم أكثره ؟ فأبو ثور يقول : لا يكون متمتعا إلا بإيقاع الإحرام فى أشهر الحج ، لأن بالإحرام تنعقد العمرة . والشافعى يقول : الطواف هو أعظم أركانها ، فوجب أن يكون به متمتعا ؛ فالجمهور على أن من أوقع بعضها فى أشهر الحج كمن أوقعها كلها ، وشروط التمتع عند مالك ستة : أحدها أن يجمع بين الحج والعمرة فى شهر واحد . والثانى أن يكون ذلك فى عام واحد . والثالث أن يفعل شيئا من العمرة فى أشهر الحج . والرابع أن يقدم العمرة على الحج . والخامس أن ينشئ الحج بعد الفراغ من العمرة وإحلاله منها . والسادس أن يكون وطنه غير مكة ، فهذه هى صورة التمتع والاختلاف المشهور فيه والاتفاق .

القول فى القارن

وأما القران فهو أن يهل بالنسكين معا أو يهل بالعمرة فى أشهر الحج ، ثم

يردف ذلك بالحج قبل أن يهل من العمرة . واختلف أصحاب مالك فى الوقت الذى يكون له فيه ، فقيل ذلك له مالم يشرع فى الطواف ولو شوطا واحدا ، وقيل ما لم يطف ويركع ويكره بعد الطواف وقبل الركوع ، فإن فعل لزمه ، وقيل له ذلك ما بقى عليه شىء من عمل العمرة من طواف أو سعى ، ما خلا أنهم اتفقوا على أنه إذا أهلّ بالحج ولم يبق عليه من أفعال العمرة إلا الحلاق فإنه ليس بقارن ، والقارن الذى يلزمه هدى المتمتع هو عند الجمهور من غير حاضرى المسجد الحرام ، إلا ابن الماجشون من أصحاب مالك ، فإن القارن من أهل مكة عنده عليه الهدى . وأما الإفراد فهو ما تعرّى من هذه الصفات ، وهو أن لا يكون متمتعا ولا قارنا بل أن يهل بالحج فقط .

وقد اختلف العلماء أىّ أفضل هل الإفراد أو القران أو التمتع ؟ . والسبب فى اختلافهم اختلافهم فيما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك ، وذلك أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان مفردا وروى أنه تمتع وروى عنه أنه كان قارنا فاختار مالك الإفراد ، واعتمد فى ذلك على ما روى عن عائشة أنها قالت «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ، فمنا من أهلّ بعمرة ، ومنا من أهل بحج وعمرة ، وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج» ورواه عن عائشة من طرق كثيرة قال أبو عمر بن عبد البر : وروى الإفراد عن النبى صلى الله عليه وسلم عن جابر بن عبد الله من طرق شتّى متواترة صحاح ، وهو قول أبى بكر وعمر وعثمان وعائشة وجابر . والذين رأوا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان متمتعا احتجوا بما رواه الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن سالم عن ابن عمر قال «تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عام حجة الوداع بالعمرة إلى الحج وأهدى وساق الهدى معه من ذى الحليفة» وهو مذهب عبد الله بن عمر وابن عباس وابن الزبير . واختلف عن عائشة فى التمتع والإفراد . واعتمد من رأى أنه عليه الصلاة والسلام كان قارنا أحاديث كثيرة ، منها حديث ابن عباس عن عمر بن الخطاب قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وهو بوادى العقيق «أتانى اللَّيْلَةَ آتٍ مِنْ رَبِّى فَقَالَ : أَهِلَّ فِى هَذَا الوَادِى المُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةٌ فِى حَجَّةٍ» خرجه البخارى ، وحديث مروان بن الحكم قال «شهدت

عثمان وعليا وعثمان ينهى عن المتعة وأن يجمع بينهما ، فلما رأى ذلك علىّ أهل بهما : لبيك بعمرة وحجة ، وقال : ما كنت لأدع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول أحد » خرجه البخارى ، وحديث أنس خرجه البخارى أيضا قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « لَبَّيْكَ عُمْرَةً وَحَجَّةً » وحديث مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة قالت « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فأهللنا بعمرة ، ثم قال رسول الله : مَنْ كانَ مَعَهُ هَدْيٌ فلْيُهِلَّ بالحَجِّ مَعَ العُمْرَةِ ، ثُمَّ لا يَحِلُّ حَتَّى يَحِلَّ مِنْهُما جَمِيعا » واحتجوا فقالوا : ومعلوم أنه كان معه صلى الله عليه وسلم هدى ، ويبعد أن يأمر بالقران من معه هدى ويكون معه هدى ولا يكون قارنا . وحديث مالك أيضا عن نافع عن ابن عمر عن حفصة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « إنى قَلَّدْتُ هَدْيِي وَلَبَّدْتُ رأسِي فَلا أُحِلُّ حَتَّى أنْحَرَ هَدْيِي » وقال أحمد : لا أشك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قارنا ، والتمتع أحب إلىّ ، واحتج فى اختياره التمتع بقوله عليه الصلاة والسلام « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة » واحتج من طريق المعنى من رأى أن الإفراد الأفضل أن التمتع والقران رخصة ولذلك وجب فيهما الدم . وإذ قلنا فى وجوب هذا النسك وعلى من يجب وما شروط وجوبه ومتى يجب وفى أى وقت يجب ومن أى مكان يجب وقلنا بعد ذلك فيما يجتنبه المحرم بما هو محرم ، ثم قلنا أيضا فى أنواع هذا النسك يجب أن نقول فى أول أفعال الحاج أو المعتمر وهو الإحرام .

القول فى الإحرام

واتفق جمهور العلماء على أن الغسل للإهلال سنة ، وأنه من أفعال المحرم حتى قال ابن نوار : إن هذا الغسل للإهلال عند مالك أوكد من غسل الجمعة . وقال أهل الظاهر : هو واجب . وقال أبو حنيفة والثورى يجزئ منه الوضوء وحجة أهل الظاهر مرسل مالك من حديث أسماء بنت عميس أنها ولدت محمد بن أبى بكر بالبيداء ، فذكر ذلك أبو بكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم

فقال : مُرْها فَلْتَغْتَسِلْ ثُمَّ لِتُهِلَّ » والأمر عندهم على الوجوب وعمدة الجمهور أن الأصل هو براءة الذمة حتى يثبت الوجوب بأمر لامدفع فيه ، وكان عبدالله بن عمر يغتسل لإحرامه قبل أن يحرم ولدخوله مكة ولوقوفه عشية يوم عرفة ، ومالك يرى هذه الاغتسالات الثلاث من أفعال المحرم ، واتفقوا على أن الإحرام لايكون إلا بنية ، واختلفوا هل تجزئ النية فيه من غير التلبية ؟ فقال مالك والشافعى : تجزئ النية من غير التلبية . وقال أبو حنيفة : التلبية فى الحج كالتكبيرة فى الإحرام بالصلاة إلا أنه يجزئ عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية كما يجزئ عنده فى افتتاح الصلاة كل لفظ يقوم مقام التكبير وهو كل ما يدل على التعظيم . واتفق العلماء على أن لفظ تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم « لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ ، لَبَّيْكَ لاشَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ ، إنَّ الحَمْدَ والنِّعْمَةَ لَكَ والمُلْكَ لاشَرِيكَ لَكَ » وهى من رواية مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم وهو أصح سندا . واختلفوا فى هل هى واجبة بهذا اللفظ أم لا ؟ فقال أهل الظاهر : هى واجبة بهذا اللفظ ، ولا خلاف عند الجمهور فى استحباب هذا اللفظ ، وإنما اختلفوا فى الزيادة عليه أو فى تبديله ، وأوجب أهل الظاهر رفع الصوت بالتلبية ، وهو مستحب عند الجمهور لما رواه مالك « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : أتانى جِبْرِيلُ فأمَرَنِى أنْ آمُرَ أصْحابِى وَمَنْ مَعِى أنْ يَرْفَعُوا أصْوَاتَهُمْ بالتَّلْبِيَةِ وبالإهْلال » وأجمع أهل العلم على أن تلبية المرأة فيما حكاه أبو عمر هو أن تسمع نفسها بالقول . وقال مالك : لايرفع المحرم صوته فى مساجد الجماعة بل يكفيه أن يسمع من يليه ، إلا فى المسجد الحرام ومسجد منى فإنه يرفع صوته فيهما . واستحب الجمهور رفع الصوت عند التقاء الرفاق وعند الإطلال على شرف من الأرض . وقال أبو حازم : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لايبلغون الروحاء حتى تبح حلوقهم . وكان مالك لايرى التلبية من أركان الحج ويرى على تاركها دما ، وكان غيره يراها من أركانه . وحجة من رآها واجبة أن أفعاله صلى الله عليه وسلم إذا أتت بيانا لواجب أنها محمولة على الوجوب حتى يدل الدليل على غير

ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام « خُذُوا عَنِّى مناسِكَكُمْ » وبهذا يحتج من أوجب لفظه فيها فقط . ومن لم ير وجوب لفظه فاعتمد فى ذلك على ما روى من حديث جابر قال « أهلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم » فذكر التلبية التى فى حديث ابن عمر . وقال فى حديثه « والناس يزيدون على ذلك « لبيك ذا المعارج » ونحوه من الكلام والنبى يسمع ولا يقول شيئا وماروى عن ابن عمر أنه كان يزيد فى التلبية وعن عمر بن الخطاب وعن أنس وغيره . واستحب العلماء أن يكون ابتداء المحرم بالتلبية بأثر صلاة يصليها ، فكان مالك يستحب ذلك بأثر نافلة لما روى من مرسله عن هشام ابن عروة ، عن أبيه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلى فى مسجد ذى الحليفة ركعتين فإذا استوت به راحلته أهلّ » .واختلفت الآثار فى الموضع الذى أحرم منه رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجته من أقطار ذى الحليفة ، فقال قوم : من مسجد ذى الحليفة بعد أن صلى فيه ، وقال آخرون : إنما أحرم حين أطل على البيداء . وقال قوم : إنما أهلّ حين استوت به راحلته . وسئل ابن عباس عن اختلافهم فى ذلك فقال : كُلٌّ حدّثَ لاعن أول إهلاله عليه الصلاة والسلام بل عن أول إهلال سمعه ، وذلك أن الناس يأتون متسابقين فعلى هذا لايكون فى هذا اختلاف ، ويكون الإهلال إثر الصلاة . وأجمع فقهاء الأمصار على أن المكى لايلزمه الإهلال حتى إذا خرج إلى منى ليتصل له عمل الحج ، وعمدتهم ما رواه مالك عن ابن جريج أنه قال لعبد الله بن عمر : رأيتك تفعل هنا أربعا لم أر أحدا يفعلها ، فذكر منها ورأيتك إذا كنت بمكة أهلّ الناس إذا رأوا الهلال ولم تهل أنت إلى يوم التروية ، فأجابه ابن عمر : أما الإهلال « فإنى لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته » يريد حتى يتصل له عمل الحج . وروى مالك أن عمر بن الخطاب كان يأمر أهل مكة أن يهلوا إذا رأو الهلال . ولا خلاف عندهم أن المكى لايهل إلا من جوف مكة إذا كان حاجا ، وأما إذا كان معتمرا فإنهم أجمعوا على أنه يلزمه أن يخرج إلى الحل ثم يحرم منه ليجمع بين الحل والحرم كما يجمع الحاج ، أعنى لأنه يخرج إلى عرفة وهو حل .

وبالجملة فاتفقوا على أنها سنة المعتمر ، واختلفوا إن لم يفعل فقال قوم :

يجزيه وعليه دم ، وبه قال أبوحنيفة وابن القاسم . وقال آخرون : لايجزيه وهو قول الثورى وأشهب .

(وأما متى يقطع المحرم التلبية) فانهم اختلفوا فى ذلك ، فروى مالك أن على بن أبى طالب رضى الله عنه كان يقطع التلبية إذا زاغت الشمس من يوم عرفة . وقال مالك : وذلك الأمر الذى لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا . وقال ابن شهاب : كانت الأئمة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى يقطعون التلبية عند زوال الشمس من يوم عرفة . قال أبوعمر بن عبد البر : واختلف فى ذلك عن عثمان وعائشة . وقال جمهور فقهاء الأمصار وأهل الحديث أبوحنيفة والشافعى والثورى وأحمد وإسحق وأبوثور وداود وابن أبى ليلى وأبوعبيد والطبرى والحسن بن حيى : إن المحرم لايقطع التلبية حتى يرمى جمرة العقبة لما ثبت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة » إلا أنهم اختلفوا متى يقطعها ، فقال قوم : إذا رماها بأسرها لما روى عن ابن عباس « أن الفضل بن عباس كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه لبى حين رمى جمرة العقبة وقطع التلبية فى آخر حصاة » وقال قوم : بل يقطعها فى أول جمرة يلقيها روى ذلك عن ابن مسعود . وروى فى وقت قطع التلبية أقاويل غير هذه إلا أن هذين القولين هما المشهوران . واختلفوا فى وقت قطع التلبية بالعمرة ، فقال مالك : يقطع التلبية إذا انتهى إلى الحرم ، وبه قال أبوحنيفة . وقال الشافعى إذا افتتح الطواف ، وسلف مالك فى ذلك ابن عمر وعروة ، وعمدة الشافعى أن التلبية معناها إجابة إلى الطواف بالبيت فلا تنقطع حتى يشرع فى العمل . وسبب الخلاف معارضة القياس لفعل بعض الصحابة وجمهور العلماء كما قلنا متفقون على إدخال المحرم الحج على العمرة ويختلفون فى إدخال العمرة على الحج . وقال أبوثور : لايدخل حج على عمرة ولا عمرة على حج كما لاتدخل صلاة على صلاة ، فهذه هى أفعال المحرم بما هو محرم وهو أول أفعال الحج . وأما الفعل الذى بعد هذا فهو الطواف عند دخول مكة فلنقل فى الطواف :

القول فى الطواف بالبيت والكلام فى الطواف

فى صفته وشروطه وحكمه فى الوجوب أو الندب وفى أعداده

القول فى الصفة

والجمهور مجمعون على أن صفة كل طواف واجبا كان أو غير واجب أن يبتدئ من الحجر الأسود ، فإن استطاع أن يقبله قبله أو يلمسه بيده ويقبلها إن أمكنه ، ثم يجعل البيت على يساره ويمضى على يمينه ، فيطوف سبعة أشواط يرمل فى الثلاثة الأشواط الأُوَل ثم يمشى فى الأربعة ، وذلك فى طواف القدوم على مكة وذلك للحاج والمعتمر دون المتمتع ، وأنه لا رمل على النساء ، ويستلم الركن اليمانى وهو الذى على قطر الركن الأسود لثبوت هذه الصفة من فعله صلى الله عليه وسلم . واختلفوا فى حكم الرمل فى الثلاثة الأشواط الأوَل للقادم هل هو سنة أو فضيلة ؟ فقال ابن عباس : هو سنة ، وبه قال الشافعى وأبو حنيفة وإسحق وأحمد وأبو ثور . واختلف قول مالك فى ذلك وأصحابه . والفرق بين القولين أن من جعله سنة أوجب فى تركه الدم ، ومن لم يجعله سنة لم يوجب فى تركه شيئا . واحتج من لم ير الرمل سنة بحديث ابن الطفيل عن ابن عباس قال : قلت لابن عباس زعم قومك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين طاف بالبيت رمل وأن ذلك سنة ، فقال : صدقوا وكذبوا ، قال : قلت ما صدقوا وما كذبوا ؟ قال : صدقوا « رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين طاف بالبيت ، وكذبوا ليس بسنة ، إن قريشا زمن الحديبية قالوا : إن به وبأصحابه هزالا وقعدوا على قعيقعان ينظرون إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فقال لأصحابه : ارْمُلُوا أَرُوهُمْ أَنَّ بِكُمْ قُوَّة ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمل من الحجر الأسود إلى اليمانى فإذا توارى عنهم مشى » وحجة الجمهور حديث جابر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمل فى الثلاثة الأشواط فى حجة الوداع ومشى أربعا » وهو حديث ثابت من رواية مالك وغيره قالوا : وقد اختلف على أبى الطفيل عن ابن عباس فروى عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

رمل من الحجر الأسود إلى الحجر الأسود » وذلك بخلاف الرواية الأولى ، وعلى أصول الظاهرية يجب الرمل لقوله « خذوا عنى مناسككم » وهو قولهم أو قول بعضهم الآن فيما أظن . وأجمعوا على أنه لارمل على من أحرم بالحج من مكة من غير أهلها وهم المتمتعون لأنهم قد رملوا فى حين دخولهم حين طافوا للقدوم . واختلفوا فى أهل مكة هل عليهم إذا حجوا رمل أم لا ؟ فقال الشافعى : كل طواف قبل عرفة مما يوصل بينه وبين السعى فإنه يرمل فيه ، وكان مالك يستحب ذلك وكان ابن عمر لايرى عليهم رملا إذا طافوا بالبيت على ما روى عنه مالك . وسبب الخلاف هل الرمل كان لعلة أو لغير علة ؟ وهل هو مختص بالمسافر أم لا ؟ وذلك أنه كان عليه الصلاة والسلام حين رمل وارداً على مكة . واتفقوا على أن من سنة الطواف استلام الركنين الأسود واليمانى للرجال دون النساء . واختلفوا هل تُستلم الأركان كلها أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى أنه إنما يستلم الركنان فقط لحديث ابن عمر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الركنين فقط » واحتج من رأى استلام جميعها بما روى عن جابر قال : كنا نرى إذا طفنا أن نستلم الأركان كلها ، وكان بعض السلف لايحب أن يستلم الركنين إلا فى الوتر من الأشواط . وكذلك أجمعوا على أن تقبيل الحجر الأسود خاصة من سنن الطواف إن قدر ، وإن لم يقدر على الدخول إليه قبل يده ، وذلك لحديث عمر بن الخطاب الذى رواه مالك أنه قال وهو يطوف بالبيت حين بلغ الحجر الأسود « إنما أنت حجر ولولا أنى رأيت رسول الله قبّلك ما قبلتك ، ثم قبله » وأجمعوا على أن من سنة الطواف ركعتين بعد انقضاء الطواف ، وجمهورهم على أنه يأتى بها الطائف عند انقضاء كل أسبوع إن طاف أكثر من أسبوع واحد . وأجاز بعض السلف أن لايفرق بين الأسابيع وأن لايفصل بينهما بركوع ثم يركع لكل أسبوع ركعتين ، وهو مروى عن عائشة أنها كانت لاتفرق بين ثلاثة الأسابيع ثم تركع ست ركعات . وحجة الجمهور « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين ، وقال : خذوا عنى مناسككم » وحجة من أجاز الجمع أنه قال : المقصود إنما هو ركعتان لكل أسبوع ، والطواف ليس له وقت معلوم ولا الركعتان المسنونتان بعده ، فجاز الجمع بين أكثر

من ركعتين لأكثر من أسبوعين ، وإنما استحب من يرى أن يفرق بين ثلاثة الأسابيع لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم انصرف إلى الركعتين بعد وتر من طوافه ، ومن طاف أسابيع غير وتر ثم عاد إليها لم ينصرف عن وتر من طوافه .

القول فى شروطه

وأما شروطه فإن منها حد موضعه ، وجمهور العلماء على أن الحجر من البيت ، وأن من طاف بالبيت لزمه إدخال الحجر فيه ، وأنه شرط فى صحة طواف الإفاضة . وقال أبو حنيفة وأصحابه : هو سنة . وحجة الجمهور ما رواه مالك عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لَوْلا حَدَثانُ قَوْمِكِ بالكُفْرِ لهَدَمْتُ الكَعْبَةَ ولَصَيَّرْتُها على قَوَاعِدِ إبراهِيمَ » فانهم تركوا منها سبعة أذرع من الحجر ضاقت بهم النفقة والخشب ، وهو قول ابن عباس ، وكان يحتج بقوله تعالى ـ ولْيَطَّوَّفُوا بالبَيْتِ العَتِيقِ ـ ثم يقول طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم من وراء الحجر ، وحجة أبى حنيفة ظاهر الآية . وأما وقت جوازه فانهم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : أحدها إجازة الطواف بعد الصبح والعصر ، ومنعه وقت الطلوع والغروب ، وهو مذهب عمر بن الخطاب وأبى سعيد الخدرى ، وبه قال مالك وأصحابه وجماعة . والقول الثانى كراهيته بعد الصبح والعصر ، ومنعه عند الطلوع والغروب ، وبه قال سعيد بن جبير ومجاهد وجماعة . والقول الثالث إباحة ذلك فى هذه الأوقات كلها ، وبه قال الشافعى وجماعة ، وأصول أدلتهم راجعة إلى منع الصلاة فى هذه الأوقات أو إباحتها . أما وقت الطلوع والغروب فالآثار متفقة على منع الصلاة فيها والطواف هل هو ملحق بالصلاة ؟ فى ذلك الخلاف . ومما احتجت به الشافعية حديث جبير بن مطعم أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « يا بَنِى عَبْدِ مَنافٍ أوْ يا بَنِى عَبْدِ المُطَّلِب إنْ وُلِّيتُمْ مِنْ هَذَا الأمْرِ شَيْئًا فَلا تَمْنَعُوا أحَدًا طافَ بِهَذا البَيْتِ أنْ يُصَلِّيَ فيه أيَّ ساعةٍ شاءَ مِنْ لَيْلٍ أوْ نَهَارٍ » رواه الشافعى وغيره عن ابن عيينة بسنده إلى جبير بن مطعم . واختلفوا فى جواز الطواف بغير طهارة مع إجماعهم على أن

من سنته الطهارة ، فقال مالك والشافعي : لا يجزئ طواف بغير طهارة لاعمداً ولا سهواً . وقال أبو حنيفة : يجزئ ويستحب له الإعادة وعليه دم . وقال أبو ثور : إذا طاف على غير وضوء أجزأه طوافه إن كان لا يعلم ، ولا يجزئه إن كان يعلم ، والشافعي يشترط طهارة ثوب الطائف كاشتراط ذلك للمصلي . وعمدة من شرط الطهارة فى الطواف قوله صلى الله عليه وسلم للحائض وهى أسماء بنت عميس « اصْنَعِي مَا يَصْنَعُ الحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاتَطُوفِي بالبَيْتِ » وهو حديث صحيح ، وقد يحتجون أيضا بما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال « الطَّوَافُ بالبَيْتِ صَلاةٌ إلاَّ أَنَّ اللهَ أَحَلَّ فِيهِ النُّطْقَ فَلا يَنْطِقْ إلاَّ بِخَيْرٍ » وعمدة من أجاز الطواف بغير طهارة إجماع العلماء على جواز السعي بين الصفا والمروة من غير طهارة ، وأنه ليس كل عبادة يشترط فيها الطهر من الحيض من شرطها الطهر من الحدث أصله الصوم .

القول فى أعداده وأحكامه

وأما أعداده ، فإن العلماء أجمعوا على أن الطواف ثلاثة أنواع : طواف القدوم على مكة ، وطواف الإفاضة بعد رمى جمرة العقبة يوم النحر ، وطواف الوداع ، وأجمعوا على أن الواجب منها الذى يفوت الحج بفواته هو طواف الإفاضة ، وأنه المعنيُّ بقوله تعالى - ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بالبَيْتِ العَتِيقِ﴾ - وأنه لايجزئ عنه دم ، وجمهورهم على أنه لايجزئ طواف القدوم على مكة عن طواف الإفاضة إذا نسى طواف الإفاضة لكونه قبل يوم النحر . وقالت طائفة من أصحاب مالك : إن طواف القدوم يجزئ عن طواف الإفاضة كأنهم رأوا أن الواجب إنما هو طواف واحد . وجمهور العلماء على أن طواف الوداع يجزئ عن طواف الإفاضة إن لم يكن طاف طواف الإفاضة لأنه طواف بالبيت معمول فى وقت طواف الوجوب الذى هو طواف الإفاضة بخلاف طواف القدوم الذى هو قبل وقت طواف الإفاضة وأجمعوا فيما حكاه أبو عمر بن عبد البر أن طواف القدوم والوداع من سنة الحاج لا لخائف فوات الحج فإنه يجزئ عنه طواف الإفاضة ، واستحب جماعة من

العلماء لمن عرض له هذا أن يرمل فى الأشواط الثلاثة من طواف الإفاضة، على سنة طواف القدوم من الرمل ، وأجمعوا على أن المكى ليس عليه إلا طواف الإفاضة كما أجمعوا على أنه ليس على المعتمر إلا طواف القدوم. وأجمعوا أن من تمتع بالعمرة إلى الحج أن عليه طوافين طوافا للعمرة لحله منها وطوافا للحج يوم النحر على مافى حديث عائشة المشهور . وأما المفرد للحج فليس عليه إلا طواف واحد كما قلنا يوم النحر . واختلفوا فى القارن فقال مالك والشافعى وأحمد وأبو ثور : يجزئ القارن طواف واحد وسعى واحد ، وهو مذهب عبد الله بن عمر وجابر ، وعمدتهم حديث عائشة المتقدم . وقال الثورى والأوزاعى وأبو حنيفة وابن أبى ليلى على القارن طوافان وسعيان ، ورووا هذا عن على وابن مسعود لأنهما نسكان من شرط كل واحد منهما إذا انفرد طوافه وسعيه ، فوجب أن يكون الأمر كذلك إذا اجتمعا ، فهذا هو القول فى وجوب هذا الفعل وصفته وشروطه وعدده ووقته وصفته ، والذى يتلو هذا الفعل من أفعال الحج أعنى طواف القدوم هو السعى بين الصفا والمروة وهو الفعل الثالث للإحرام فلنقل فيه .

القول فى السعى بين الصفا والمروة

والقول فى السعى فى حكمه وفى صفته وفى شروطه وفى ترتيبه

القول فى حكمه

أما حكمه ؛ فقال مالك والشافعى : هو واجب ، وإن لم يسع كان عليه حج قابل ، وبه قال أحمد وإسحق . وقال الكوفيون: هو سنة ، وإذا رجع إلى بلاده ولم يسع كان عليه دم . وقال بعضهم : هو تطوع ولا شىء على تاركه ؛ فعمدة من أوجبه ما روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسعى ويقول : اسْعَوْا فإنَّ اللهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ » روى هذا الحديث الشافعى عن عبد الله بن المؤمل ، وأيضا فإن الأصل أن أفعاله عليه الصلاة والسلام فى هذه العبادة محمولة على الوجوب ، إلا ما أخرجه الدليل من سماع أو إجماع أو قياس عند أصحاب القياس . وعمدة من لم يوجبه قوله تعالى ـ إنَّ الصَّفا

والمَرْوَةَ مِنْ شَعائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ البَيْتَ أوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أنْ يَطَّوَّفَ بِهِما ـ قالوا : إن معناه أن لايطوف وهى قراءة ابن مسعود ، وكما قال سبحانه ـ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أنْ تَضِلُّوا ـ معناه : أى لئلاتضلوا ، وضعفوا حديث ابن المؤمل . وقالت عائشة : الآية على ظاهرها وإنما نزلت فى الأنصار تحرَّجوا أن يسعوا بين الصفا والمروة على ما كانوا يسعون عليه فى الجاهلية لأنه كان موضع ذبائح المشركين ، وقد قيل إنهم كانوا لايسعون بين الصفا والمروة تعظيما لبعض الأصنام ، فسألوا عن ذلك فنزلت هذه الآية مبيحة لهم ، وإنما صار الجمهور إلى أنها من أفعال الحج لأنها صفة فعله صلى الله عليه وسلم تواترت بذلك الآثار ، أعنى وصل السعى بالطواف .

القول فى صفته

وأما صفته فإن جمهور العلماء على أن من سنة السعى بين الصفا والمروة أن ينحدر الراقى على الصفا بعد الفراغ من الدعاء ، فيمشى على جبلته حتى يبلغ بطن المسيل فيرمل فيه حتى يقطعه إلى ما يلى المروة ، فإذا قطع ذلك وجاوزه مشى على سجيته حتى يأتى المروة فيرقى عليها حتى يبدو له البيت ثم يقول عليها نحوا مما قاله من الدعاء والتكبير على الصفا ، وإن وقف أسفل المروة أجزأه عند جميعهم ، ثم ينزل عن المروة فيمشى على سجيته حتى ينتهى إلى بطن المسيل فإذا انتهى إليه رمل حتى يقطعه إلى الجانب الذى يلى الصفا ، يفعل ذلك سبع مرات يبدأ فى كل ذلك بالصفا ويختم بالمروة ، فإن بدأ بالمروة قبل الصفا ألغى ذلك الشوط لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « نَبْدَأُ بِمَا بَدَأ اللهُ بِهِ : نَبْدأُ بالصَّفا » يريد قوله تعالى ـ إن الصفا والمروة من شعائر الله ـ وقال عطاء إن جهل فبدأ بالمروة أجزأ عنه . وأجمعوا على أنه ليس فى وقت السعى قول محدود فإنه موضع دعاء . وثبت من حديث جابر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا وقف على الصفا يكبر ثلاثا ويقول : لاإلَهَ إلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاشَرِيكَ لَهُ . لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ . يصنع ذلك ثلاث مرات ، ويدعو ويصنع على المروة مثل ذلك » .

القول فى شروطه

وأما شروطه فإنهم اتفقوا على أن من شرطه الطهارة من الحيض كالطواف سواء لقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عائشة « افْعَلِى كُلَّ ما يَفْعَلُ الحاج غَيْرَ أنْ لا تَطُوفى بالبَيْتِ ولا تَسْعَىْ بَيْنَ الصَّفا والمَرْوَةِ » انفرد بهذه الزيادة يحيى عن مالك دون من روى عنه هذا الحديث ، ولا خلاف بينهم أن الطهارة ليست من شروطه إلا الحسن فإنه شبّهه بالطواف .

القول فى ترتيبه

وأما ترتيبه فإن جمهور العلماء اتفقوا على أن السعى إنما يكون بعد الطواف ، وأن من سعى قبل أن يطوف بالبيت يرجع فيطوف وإن خرج عن مكة ، فإن جهل ذلك حتى أصاب النساء فى العمرة أو فى الحج كان عليه حج قابل والهدى أو عمرة أخرى . وقال الثورى : إن فعل ذلك فلا شىء عليه . وقال أبو حنيفة إذا خرج من مكة فليس عليه أن يعود وعليه دم . فهذا هو القول فى حكم السعى وصفته وشروطه المشهورة وترتيبه .

الخروج إلى عرفة

وأما الفعل الذى يلى هذا الفعل للحاج ، فهو الخروج يوم التروية إلى منى والمبيت بها ليلة عرفة . واتفقوا على أن الإمام يصلى بالناس بمنى يوم التروية الظهر والعصر والمغرب والعشاء بها مقصورة . إلا أنهم أجمعوا على أن هذا الفعل ليس شرطا فى صحة الحج لمن ضاق عليه الوقت ، ثم إذا كان يوم عرفة مشى الإمام مع الناس من منى إلى عرفة ووقفوا بها .

الوقوف بعرفة

والقول فى هذا الفعل ينحصر فى معرفة حكمه وفى صفته وفى شروطه . أما حكم الوقوف بعرفة فإنهم أجمعوا على أنه ركن من أركان الحج ، وأن من فاته فعليه حج قابل والهدى فى قول أكثرهم لقوله عليه الصلاة والسلام : « الحَجُّ عَرَفَةُ »

وأما صفته فهو أن يصل الإمام إلى عرفة يوم عرفة قبل الزوال ، فإذا زالت الشمس خطب الناس ثم جمع بين الظهر والعصر فى أول وقت الظهر ثم وقف حتى تغيب الشمس . وإنما اتفقوا على هذا لأن هذه الصفة هى مجمع عليها من فعله صلى الله عليه وسلم ولا خلاف بينهم أن إقامة الحج هى للسلطان الأعظم أولمن يقيمه السلطان الأعظم لذلك وأنه يصلى وراءه برا كان السلطان أو فاجرا أو مبتدعا ، وأن السنة فى ذلك أن يأتى المسجد بعرفة يوم عرفة مع الناس ، فإذا زالت الشمس خطب الناس كما قلنا وجمع بين الظهر والعصر . واختلفوا فى وقت أذان المؤذن بعرفة للظهر والعصر ، فقال مالك : يخطب الإمام حتى يمضى صدرا من خطبته أو بعضها ، ثم يؤذن المؤذن وهو يخطب . وقال الشافعى يؤذن إذا أخذ الإمام فى الخطبة الثانية . وقال أبو حنيفة : إذا صعد الإمام المنبر أمر المؤذن بالأذان فأذن كالحال فى الجمعة ، فإذا فرغ المؤذن قام الإمام يخطب ثم ينزل ويقيم المؤذن الصلاة ، وبه قال أبو ثور تشبيها بالجمعة . وقد حكى ابن نافع عن مالك أنه قال : الأذان بعرفة بعد جلوس الإمام للخطبة وفى حديث جابر « أن النبى صلى الله عليه وسلم لما زاغت الشمس أمر بالقصواء فرحلت له وأتى بطن الوادى فخطب الناس ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا ثم راح إلى الموقف » واختلفوا هل يجمع بين هاتين الصلاتين بأذانين وإقامتين أو بأذان واحد وإقامتين فقال مالك يجمع بينهما بأذانين وإقامتين . وقال الشافعى وأبو حنيفة والثورى وأبو ثور وجماعة يجمع بينهما بأذان واحد وإقامتين . وروى عن مالك مثل قولهم . وروى عن أحمد أنه يجمع بينهما بإقامتين . والحجة للشافعى حديث جابر الطويل فى صفة حجه عليه الصلاة والسلام وفيه « أنه صلى الظهر والعصر بأذان واحد وإقامتين كما قلنا » وقول مالك مروى عن ابن مسعود ، وحجته أن الأصل هو أن تفرد كل صلاة بأذان وإقامة ، ولا خلاف بين العلماء أن الإمام لو لم يخطب يوم عرفة قبل الظهر أن صلاته جائزة بخلاف الجمعة ، وكذلك أجمعوا أن القراءة فى هذه الصلاة سر ، وأنها مقصورة إذا كان الإمام مسافرا . واختلفوا إذا كان الإمام مكيا هل يقصر بمنى الصلاة يوم التروية وبعرفة يوم عرفة وبالمزدلفة ليلة النحر إن كان من أحد هذه المواضع ؟ فقال مالك والأوزاعى

وجماعة : سنة هذه المواضع التقصير سواء كان من أهلها أو لم يكن . وقال الثورى وأبو حنيفة والشافعى وأبو ثور وداود : لايجوز أن يقصر من كان من أهل تلك المواضع ، وحجة مالك أنه لم يرو أن أحدا أتم الصلاة معه صلى الله عليه وسلم أعنى بعد سلامه منها . وحجة الفريق الثانى البقاء على الأصل المعروف أن القصر لايجوز إلا للمسافر حتى يدل الدليل على التخصيص . واختلف العلماء فى وجوب الجمعة بعرفة ومنى ، فقال مالك : لاتجب الجمعة بعرفة ولا بمنى إلاأيام الحج لالأهل مكة ولا لغيرهم إلا أن يكون الإمام من أهل عرفة . وقال الشافعى مثل ذلك ، إلا أنه يشترط فى وجوب الجمعة أن يكون هنالك من أهل عرفة أربعون رجلا على مذهبه فى اشتراط هذا العدد فى الجمعة . وقال أبو حنيفة : إذا كان أمير الحج ممن لايقصر الصلاة بمنى ولا بعرفة صلى بهم فيها الجمعة إذا صادفها . وقال أحمد : إذا كان والى مكة يجمع بهم . وبه قال أبو ثور :

(وأما شروطه) فهو الوقوف بعرفة بعد الصلاة ، وذلك أنه لم يختلف العلماء « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما صلى الظهر والعصر بعرفة ارتفع فوقف بجبالها داعيا إلى الله تعالى ووقف معه كل من حضر إلى غروب الشمس ، وأنه لما استيقن غروبها وبان له ذلك دفع منها إلى المزدلفة » ولا خلاف بينهم أن هذا هو سنة الوقوف بعرفة ، وأجمعوا على أن من وقف بعرفة قبل الزوال وأفاض منها قبل الزوال أنه لايعتد بوقوفه ذلك ، وأنه إن لم يرجع فيقف بعد الزوال أو يقف من ليلته تلك قبل طلوع الفجر فقد فاته الحج . وروى عن عبدالله بن معمر الديلى قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « الحَجُّ عَرَفاتٌ ، فَمَنْ أدْرَكَ عَرَفَةَ قَبْلَ أنْ يَطْلُعَ الفَجْرُ فَقَدْ أدْرَكَ » وهو حديث انفرد به هذا الرجل من الصحابة إلا أنه مجمع عليه : واختلفوا فيمن وقف بعرفة بعد الزوال ثم دفع منها قبل غروب الشمس ، فقال مالك : عليه حج قابل إلا أن يرجع قبل الفجر ، وإن دفع منها قبل الإمام وبعد الغيبوبة أجزأه . وبالجملة فشرط صحة الوقوف عنده هو أن يقف ليلا . وقال جمهور العلماء : من وقف بعرفة بعد الزوال فحجه تام وإن دفع قبل الغروب ، إلا أنهم اختلفوا فى وجوب الدم عليه ، وعمدة الجمهور

حديث عروة بن مضرس ، وهو حديث مجمع على صحته قال « أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بجمع فقلت له : هل لى من حج ؟ فقال : مَنْ صَلَّى هَذِهِ الصَّلاةَ مَعَنا وَوَقَفَ هَذَا المَوْقِفَ حَتَّى نُفِيضَ أَوْ أفاضَ قَبْلَ ذَلِكَ مِنْ عَرَفاتٍ لَيْلاً أَوْ نَهاراً فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ وَقَضَى تَفَثَهُ » وأجمعوا على أن المراد بقوله فى هذا الحديث نهارا أنه بعد الزوال ، ومن اشترط الليل احتج بوقوفه بعرفة صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس ، لكن للجمهور أن يقولوا إن وقوفه بعرفة إلى المغيب قد نبأ حديث عروة بن مضرس أنه على جهة الأفضل إذ كان مخيرًا بين ذلك . وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم من طرق أنه قال « عَرَفَةُ كُلُّها مَوْقِفٌ وارْتَفِعُوا عَنْ بَطْنِ عُرَنَةَ ، والمُزْدَلِفَةُ كُلُّها مَوْقِفٌ إلاَّ بَطْنَ مُحَسِّرٍ ، وَمِنًى كُلُّها مَنْحَرٌ ، وَفِجاجُ مَكَّةَ مَنْحَرٌ وَمَبِيتٌ » واختلف العلماء فيمن وقف من عرفة بعرنة فقيل حجه تام وعليه دم ، وبه قال مالك ، وقال الشافعى : لاحج له . وعمدة من أبطل الحج النهى الوارد عن ذلك فى الحديث : وعمدة من لم يبطله أن الأصل أن الوقوف بكل عرفة جائز إلا ما قام عليه الدليل ، قالوا : ولم يأت هذا الحديث من وجه تلزم به الحجة والخروج عن الأصل ، فهذا هو القول فى السنن التى فى يوم عرفة : وأما الفعل الذى يلى الوقوف بعرفة من أفعال الحج فهو النهوض إلى المزدلفة بعد غيبة الشمس وما يفعل بها فلنقل فيه :

القول فى أفعال المزدلفة

والقول الجملى أيضا فى هذا الموضع ينحصر فى معرفة حكمه وفى صفته وفى وقته . فأما كون هذا الفعل من أركان الحج فالأصل فيه قوله سبحانه ـ فاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ المَشْعَرِ الحَرَامِ واذْكُرُوه كما هَدَاكُمْ ـ وأجمعوا على أن من بات بالمزدلفة ليلة النحر وجمع فيها بين المغرب والعشاء مع الإمام ووقف بعد صلاة الصبح إلى الإسفار بعد الوقوف بعرفة أن حجه تام ، وأن ذلك الصفة التى فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم . واختلفوا هل الوقوف بها بعد صلاة الصبح : والمبيت بها من سنن الحج أو من فروضه ، فقال الأوزاعى :

وجماعة من التابعين : هو من فروض الحج ، ومن فاته كان عليه حج قابل والهدى ، وفقهاء الأمصار يرون أنه ليس من فروض الحج ، وأن من فاته الوقوف بالمزدلفة والمبيت بها فعليه دم . وقال الشافعى : إن دفع منها إلى بعد نصف الليل الأول ولم يصلّ بها فعليه دم ، وعمدة الجمهور ماصح عنه أنه صلى الله عليه وسلم قدّم ضعفة أهله ليلا فلم يشاهدوا معه صلاة الصبح بها ، وعمدة الفريق الأول قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عروة بن مضرس وهو حديث متفق على صحته « من أدرك معنا هذه الصلاة : يعنى صلاة الصبح بجمع ، وكان قد أتى قبل ذلك عرفات ليلا أونهارا فقد تم حجه وقضى تفثه » وقوله تعالى ـ فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ـ . ومن حجة الفريق الأول أن المسلمين قد أجمعوا على ترك الأخذ بجميع مافى هذا الحديث ، وذلك أن أكثرهم على أن من وقف بالمزدلفة ليلا ودفع منها إلى قبل الصبح أن حجه تام ، وكذلك من بات فيها ونام عن الصلاة وكذلك أجمعوا على أنه لو وقف بالمزدلفة ولم يذكر الله أن حجه تام ، وفى ذلك أيضا ما يضعف احتجاجهم بظاهر الآية ، والمزدلفة وجمع هما اسمان لهذا الموضع وسنة الحج فيها كما قلنا أن يبيت الناس بها ويجمعون بين المغرب والعشاء فى أول وقت العشاء ويغلسوا بالصبح فيها .

القول فى رمى الجمار

وأما الفعل الذى بعدها فهو رمى الجمار ، وذلك أن المسلمين اتفقوا على « أن النبى صلى الله عليه وسلم وقف بالمشعر الحرام وهى المزدلفة بعد ماصلى الفجر ثم دفع منها قبل طلوع الشمس إلى منى ، وأنه فى هذا اليوم وهو يوم النحر رمى جمرة العقبة من بعد طلوع الشمس » وأجمع المسلمون أن من رماها فى هذا اليوم فى ذلك الوقت : أعنى بعد طلوع الشمس إلى زوالها فقد رماها فى وقتها ، وأجمعوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرم يوم النحر من الجمرات غيرها : واختلفوا فيمن رمى جمرة العقبة قبل طلوع الفجر ، فقال مالك : لم يبلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لأحد أن يرمى قبل طلوع الفجر ، ولا يجوز ذلك ، فإن رماها قبل الفجر أعادها ، وبه قال أبوحنيفة وسفيان وأحمد :

وقال الشافعي : لابأس به وإن كان المستحب هوبعد طلوع الشمس، فحجة من منع ذلك فعله صلى الله عليه وسلم مع قوله « خذوا عني مناسككم » وما روى عن ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال : لاتَرْمُوا الجَمْرَةَ حتّى تَطْلُعَ الشّمْسُ » . وعمدة من جوّز رميها قبل الفجر حديث أم سلمة خرّجه أبوداود وغيره وهو « أن عائشة قالت : أرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم لأم سلمة يوم النحر فرمت الجمرة قبل الفجر ومضت فأفاضت ، وكان ذلك اليوم الذى يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم عندها » وحديث أسماء « أنها رمت الجمرة بليل وقالت : إنا كنا نصنعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » وأجمع العلماء أن الوقت المستحب لرمى جمرة العقبة هو من لدن طلوع الشمس إلى وقت الزوال ، وإنه إن رماها قبل غروب الشمس من يوم النحر أجزأ عنه ولا شيء عليه ، إلا مالكا فانه قال : أستحب له أن يريق دما . واختلفوا فيمن لم يرمها حتى غابت الشمس فرماها من الليل أو من الغد . فقال مالك: عليه دم . وقال أبوحنيفة : إن رمى من الليل فلا شيء عليه ، وإن أخرها إلى الغد فعليه دم . وقال أبويوسف ومحمد والشافعي لاشيء عليه إن أخرها إلى الليل أو إلى الغد ، وحجتهم « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لرعاة الإبل في مثل ذلك : أعني أن يرموا ليلا » وفي حديث ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له السائل: يا رسول الله رميتُ بعد ما أمسيت ، قال له : لاحَرَجَ » وعمدة مالك أن ذلك الوقت المتفق عليه الذى رمى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو السنة ، ومن خالف سنة من سنن الحج فعليه دم ، على ما روى عن ابن عباس وأخذ به الجمهور . وقال مالك : ومعنى الرخصة للرعاة إنما ذلك إذا مضى يوم النحر ورموا جمرة العقبة ثم كان اليوم الثالث وهو أول أيام النفر ، فرخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يرموا في ذلك اليوم له ولليوم الذى بعده ، فإن نفروا فقد فرغوا ، وإن أقاموا إلى الغد رموا بعد الناس يوم النفر الأخير ونفروا ، ومعنى الرخصة للرعاة عند جماعة العلماء هو جمع يومين في يوم واحد ، إلا أن مالكا إنما يجمع عنده ماوجب مثل أن يجمع في الثالث فيرمى

عن الثانى والثالث ، لأنه لايقضى عنده إلا ما وجب ، ورخص كثير من العلماء فى جمع يومين فى يوم ، سواء تقدم ذلك اليوم الذى أضيف إلى غيره أو تأخر ولم يشبهوه بالقضاء ، وثبت « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى فى حجته الجمرة يوم النحر ، ثم نحر بدنة ، ثم حلق رأسه ، ثم طاف طواف الإفاضة » وأجمع العلماء على أن هذا سنة الحج . واختلفوا فيمن قدّم من هذه ما أخره النبى عليه الصلاة والسلام أو بالعكس ، فقال مالك : من حلق قبل أن يرمى جمرة العقبة فعليه الفدية . وقال الشافعى : وأحمد وداود وأبو ثور لاشىء عليه . وعمدتهم ما رواه مالك من حديث عبد الله بن عمر أنه قال « وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس بمنى والناس يسألونه ، فجاءه رجل فقال : يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر ، فقال عليه الصلاة والسلام : انْحَرْ ولا حَرَجَ ، ثم جاءه آخر فقال : يا رسول الله لم أشعر فنحرت قبل أن أرمى ، فقال عليه الصلاة والسلام : ارْمِ ولا حَرَجَ ، قال : فما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عن شىء قدم أو أخر إلا قال : افْعَلْ ولا حَرَجَ » وروى هذا من طريق ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم . وعمدة مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم على من حلق قبل محله من ضرورة بالفدية فكيف من غير ضرورة ، مع أن الحديث لم يذكر فيه حلق الرأس قبل رمى الجمار ، وعند مالك أن من حلق قبل أن يذبح فلا شىء عليه وكذلك من ذبح قبل أن يرمى . وقال أبوحنيفة : إن حلق قبل أن ينحر أو يرمى فعليه دم وإن كان قارنا فعليه دمان . وقال زفر : عليه ثلاثة دماء دم للقران ودمان للحلق قبل النحر وقبل الرمى . وأجمعوا على أن من نحر قبل أن يرمى فلا شىء عليه لأنه منصوص عليه ، إلا ماروى عن ابن عباس أنه كان يقول من قدم من حجه شيئا أو أخر فليهرق دما ، وأنه من قدم الإفاضة قبل الرمى والحلق أنه يلزمه إعادة الطواف . وقال الشافعى ومن تابعه : لاإعادة عليه . وقال الأوزاعى : إذا طاف للإفاضة قبل أن يرمى جمرة العقبة ثم واقع أهله أراق دما . واتفقوا على أن جملة ما يرميه الحاج سبعون حصاة منها فى يوم النحر جمرة العقبة بسبع ، وإن رمى هذه الجمرة من حيث تيسر من العقبة من أسفلها

أو من أعلاها أو من وسطها كل ذلك واسع ، والموضع المختار منها بطن الوادى لما جاء فى حديث ابن مسعود أنه استبطن الوادى ثم قال : من ههنا والذى لاإله غيره رأيت الذى أنزلت عليه سورة البقرة يرمى : وأجمعوا على أنه يعيد الرمى إذا لم تقع الحصاة فى العقبة ، وأنه يرمي فى كل يوم من أيام التشريق ثلاث جمار بواحد وعشرين حصاة كل جمرة منها بسبع ، وأنه يجوز أن يرمى منها يومين وينفر فى الثالث لقوله تعالى ـ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ـ وقدّرها عندهم أن يكون فى مثل حصى الخذف لما روى من حديث جابر وابن عباس وغيرهم « أن النبي عليه الصلاة والسلام رمى الجمار بمثل حصى الخذف » والسنة عندهم فى رمى الجمرات كل يوم من أيام التشريق أن يرمى الجمرة الأولى فيقف عندها ويدعو ، وكذلك الثانية ويطيل المقام ، ثم يرمى الثالثة ولا يقف لما روى فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنه كان يفعل ذلك فى رميه » والتكبير عندهم عند رمى كل جمرة حسن لأنه يروى عنه عليه الصلاة والسلام . وأجمعوا على أن من سنة رمى الجمار الثلاث فى أيام التشريق أن يكون ذلك بعد الزوال . واختلفوا إذا رماها قبل الزوال فى أيام التشريق ، فقال جمهور العلماء : من رماها قبل الزوال أعاد رميها بعد الزوال . وروى عن أبى جعفر محمد بن على أنه قال : رمى الجمار من طلوع الشمس إلى غروبها . وأجمعوا على أن من لم يرم الجمار أيام التشريق حتى تغيب الشمس من آخرها أنه لايرميها بعد . واختلفوا فى الواجب من الكفارة ؛ فقال مالك : إن من ترك رمى الجمار كلها أو بعضها أو واحدة منها فعليه دم ، وقال أبوحنيفة : إن ترك كلها كان عليه دم ، وإن ترك جمرة واحدة فصاعدا كان عليه لكل جمرة إطعام مسكين نصف صاع حنطة إلى أن يبلغ دما بترك الجميع ، إلا جمرة العقبة فمن تركها فعليه دم . وقال الشافعى : عليه فى الحصاة مدّ من طعام ، وفى حصاتين مدان ، وفى ثلاث دم . وقال الثورى مثله ، إلا أنه قال فى الرابعة الدم . ورخصت طائفة من التابعين فى الحصاة الواحدة ولم يروا فيها شيئا ، والحجة لهم حديث سعد بن أبى وقاص قال « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حجته ، فبعضنا يقول : رميت بسبع ، وبعضنا يقول : رميت بست ، فلم يعب بعضنا على بعض » وقال أهل الظاهر : لاشىء فى ذلك

والجمهور على أن جمرة العقبة ليست من أركان الحج . وقال عبد الملك من أصحاب مالك : هى من أركان الحج . فهذه هى جملة أفعال الحج من حين الإحرام إلى أن يحل ، والتحلل تحللان : تحلل أكبر ، وهو طواف الإفاضة ، وتحلل أصغر وهو رمى جمرة العقبة ، وسنذكر ما فى هذا من الاختلاف .

القول فى الجنس الثالث

وهو الذى يتضمن القول فى الأحكام ، وقد بقى القول فى حكم الاختلافات التى تقع فى الحج ، وأعظمها فى حكم من شرع فى الحج فمنعه بمرض أو بعدو أو فاته وقت الفعل الذى هو شرط فى صحة الحج أو أفسد حجه باتيانه بعض المحظورات المفسدة للحج أو للأفعال التى هى تروك أو أفعال ، فلنبتدئ من هذه بما هو نص فى الشريعة وهو حكم المحصر وحكم قاتل الصيد وحكم الحالق رأسه قبل محل الحلق وإلقائه التفث قبل أن يحل ، وقد يدخل فى هذا الباب حكم المتمتع وحكم القارن على القول بأن وجوب الهدى فى هذه هو لمكان الرخصة .

القول فى الإحصار

وأما الإحصار ، فالأصل فيه قوله سبحانه ـ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدْيِ ـ إلى قوله ـ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمْرَةِ إِلَى الحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدْيِ ـ فنقول : اختلف العلماء فى هذه الآية اختلافا كثيرا ، وهو السبب فى اختلافهم فى حكم المحصر بمرض أو بعدو ، فأول اختلافهم فى هذه الآية هل المحصر ههنا هو المحصر بالعدو أو المحصر بالمرض ؟ فقال قوم : المحصر ههنا هو المحصر بالعدو ، وقال آخرون : بل المحصر ههنا هو المحصر بالمرض . فأما من قال إن المحصر ههنا هو المحصر بالعدو فاحتجوا بقوله تعالى ـ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ ـ قالوا : فلو كان المحصر هو المحصر بمرض لما كان لذكر المرض بعد ذلك فائدة ، واحتجوا أيضا بقوله سبحانه ـ فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ وهذه حجة ظاهرة ، ومن قال : إن الآية إنما وردت فى المحصر بالمرض فإنه زعم أن المحصر هو من أحصر ، ولا يقال أحصر فى العدو ، وإنما يقال حصره

العدو وأحصره المرض ، قالوا : وإنما ذكر المرض بعد ذلك لأن المرض صنفان : صنف محصر ، وصنف غير محصر ، وقالوا : معنى قوله ـ فإذا أمنتم ـ معناه من المرض . وأما الفريق الأول فقالوا عكس هذا ، وهو أن افعل أبدا وفعل فى الشىء الواحد إنما يأتى لمعنيين : أما فعل فإذا أوقع بغيره فعلا من الأفعال وأما أفعل فإذا عرّضه لوقوع ذلك الفعل به يقال : اقتله إذا فعل به فعل القتل ، وأقتله إذا عرّضه للقتل ، وإذا كان هذا هكذا فأحصر أحق بالعدو وحصر أحق بالمرض ، لأن العدوُ إنما عرّض للإحصار ، والمرض فهو فاعل الإحصار . وقالوا : لايطلق الأمن إلا فى ارتفاع الخوف من العدو وإن قيل فى المرض فباستعارة ولا يصار إلى الاستعارة إلا لأمر يوجب الخروج عن الحقيقة . وكذلك ذكر حكم المريض بعد الحصر الظاهر منه أن المحصر غير المريض . وهذا هو مذهب الشافعى . والمذهب الثانى مذهب مالك وأبى حنيفة . وقال قوم : بل المحصر ههنا الممنوع من الحج بأى نوع امتنع إما بمرض أو بعدو أو بخطأ فى العدد أو بغير ذلك . وجمهور العلماء على أن المحصر عن الحج ضربان : إما محصر بمرض ، وإما محصر بعدو . فأما المحصر بالعدو فاتفق الجمهور على أنه يحل من عمرته أو حجه حيث أحصر . وقال الثورى والحسن بن صالح لايتحلل إلا فى يوم النحر ، والذين قالوا : يتحلل حيث أحصر اختلفوا فى إيجاب الهدى عليه وفى موضع نحره إذا قيل بوجوبه وفى إعادة ماحصر عنه من حج أو عمرة ، فذهب مالك إلى أنه لايجب عليه هدى وأنه إن كان معه هدى نحره حيث حل . وذهب الشافعى إلى إيجاب الهدى عليه ، وبه قال أشهب . واشترط أبو حنيفة ذبحه فى الحرم . وقال الشافعى حيثما حل . وأما الإعادة فإن مالكا يرى أن لاإعادة عليه . وقال قوم : عليه الإعادة . وذهب أبو حنيفة إلى أنه إن كان أحرم بالحج عليه حجة وعمرة ، وإن كان قارنا فعليه حج وعمرتان ، وإن كان معتمرا قضى عمرته ، وليس عليه عند أبى حنيفة ومحمد بن الحسن تقصير ، واختار أبو يوسف تقصيره ، وعمدة مالك فى أن لاإعادة عليه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حل هو وأصحابه بالحديبية . فنحروا الهدى وحلقوا رءوسهم وحلوا من كل شىء قبل أن يطوف بالبيت ، وقبل أن يصل إليه الهدى ، ثم لم يعلم أن رسول الله صلى

الله عليه وسلم أمر أحدا من الصحابة ولا ممن كان معه أن يقضى شيئا ولا أن يعود لشيء » وعمدة من أوجب عليه الإعادة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر فى العام المقبل من عام الحديبية قضاء لتلك العمرة » ولذلك قيل لها عمرة القضاء . وإجماعهم أيضا على أن المحصر بمرض أو ما أشبهه عليه القضاء . فسبب الخلاف هو هل قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو لم يقض ؟ وهل يثبت القضاء بالقياس أم لا ؟ وذلك أن جمهور العلماء على أن القضاء يجب بأمر ثان غير أمر الأداء . وأما من أوجب عليه الهدى فبناء على أن الآية وردت فى المحصر بالعدو ، أو على أنها عامة لأن الهدى فيها نص ، وقد احتج هؤلاء بنحر النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه الهدى عام الحديبية حين أحصروا . وأجاب الفريق الآخر أن ذلك الهدى لم يكن هدى تحلل ، وإنما كان هديا سيق ابتداء ، وحجة هؤلاء أن الأصل هو أن لاهدى عليه إلا أن يقوم الدليل . وأما اختلافهم فى مكان الهدى عند من أوجبه فالأصل فيه اختلافهم فى موضع نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم هديه عام الحديبية ، فقال ابن إسحاق : نحره فى الحرم ، وقال غيره : إنما نحره فى الحل ، واحتج بقوله تعالى - هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ - وإنما ذهب أبو حنيفة إلى أن من أحصر عن الحج أن عليه حجا وعمرة لأن المحصر قد فسخ الحج فى عمرة ولم يتم واحدا منهما ، فهذا هو حكم المحصر بعدو عند الفقهاء . وأما المحصر بمرض ، فان مذهب الشافعى وأهل الحجاز أنه لايحله إلا الطواف بالبيت والسعى مابين الصفا والمروة ، وأنه بالجملة يتحلل بعمرة ، لأنه إذا فاته الحج بطول مرضه انقلب عمرة ، وهو مذهب ابن عمر وعائشة وابن عباس ، وخالف فى ذلك أهل العراق فقالوا : يحل مكانه وحكمه حكم المحصر بعدو ، أعنى أن يرسل هديه ويقدر يوم نحره ويحل فى اليوم الثالث وبه قال ابن مسعود . واحتجوا بحديث الحجاج بن عمرو الأنصارى قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مَنْ كُسِرَ أَوْ عَرِجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ حَجَّةٌ أُخْرَى » وباجماعهم على أن المحصر بعدو ليس من شرط إحلاله الطواف بالبيت : والجمهور على أن المحصر بمرض عليه الهدى . وقال

أبوثور وداود : لاهدى عليه اعتمادا على ظاهر حكم هذا المحصر ، وعلى أن الآية الواردة فى المحصر هو حصر العدو ، وأجمعوا على إيجاب القضاء عليه ، وكل من فاته الحج بخطأ من العدد فى الأيام أو بخفاء الهلال عليه أو غير ذلك من الأعذار فحكمه حكم المحصر بمرض عند مالك . وقال أبوحنيفة : من فاته الحج بعذر غير المرض يحل بعمرة ولا هدى عليه وعليه إعادة الحج ، والمكى المحصر بمرض عند مالك كغير المكى يحل بعمرة وعليه الهدى وإعادة الحج : وقال الزهرى : لابد (١) أن يقف بعمرة وإن نعش نعشا . وأصل مذهب مالك أن المحصر بمرض إن بقى على إحرامه إلى العام المقبل حتى يحج حجة القضاء فلا هدى عليه ، فان تحلل بعمرة فعليه هدى المحصر ، لأنه حلق رأسه قبل أن ينحر فى حجة القضاء ، وكل من تأول قوله سبحانه ـ فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ أنه خطاب للمحصر وجب عليه أن يعتقد على ظاهر الآية أن عليه هديين : هديا لحلقه عند التحلل قبل نحره فى حجة القضاء ، وهديا لتمتعه بالعمرة إلى الحج ، وإن حل فى أشهر الحج من العمرة وجب عليه هدى ثالث ، وهو هدى التمتع الذى هو أحد أنواع نسك الحج . وأما مالك رحمه الله ، فكان يتأول لمكان هذا أن المحصر إنما عليه هدى واحد ، وكان يقول : إن الهدى الذى فى قوله سبحانه ـ فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ـ هو بعينه الهدى الذى فى قوله ـ فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ـ وفيه بعد فى التأويل ، والأظهر أن قوله سبحانه ـ فاذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ـ أنه فى غير المحصر بل هو فى التمتع الحقيقى ، فكأنه قال : فإذا لم تكونوا خائفين لكن تمتعتم بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى ، ويدل على هذا التأويل قوله سبحانه ـ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ـ والمحصر يستوى فيه حاضر المسجد الحرام وغيره باجماع. وقد قلنا فى أحكام المحصر الذى نص الله عليه ، فلنقل فى أحكام القاتل للصيد :

---

(١) قوله لابد الخ : هكذا هذه العبارة فى غالب النسخ ولينظر معناها ، وفى بعض : ولا بد أن يعيد وجعل بياضا لباقى العبارة فليتأمل اه مصححه .

القول فى أحكام جزاء الصيد

فنقول : إن المسلمين أجمعوا على أن قوله تعالى ـ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاتَقْتُلُوا الصَّيْدَ وأَنْتُم حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُم مُتَعَمِّدًا فجَزَاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بالِغَ الكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعامِ مَساكِينَ أَوْ عَدْلُ ذلكَ صِياما ـ هى آية محكمة ، واختلفوا فى تفاصيل أحكامها وفيما يقاس على مفهومها مما لايقاس عليه ، فمنها أنهم اختلفوا هل الواجب فى قتل الصيد قيمته أو مثله ؟ فذهب الجمهور إلى أن الواجب المثل ، وذهب أبوحنيفة إلى أنه مخير بين القيمة ، أعنى قيمة الصيد وبين أن يشترى بها المثل . ومنها أنهم اختلفوا فى استئناف الحكم على قاتل الصيد فيما حكم فيه السلف من الصحابة ، مثل حكمهم أن من قتل نعامة فعليه بدنة تشبيها بها ، ومن قتل غزالا فعليه شاة ، ومن قتل بقرة وحشية فعليه إنسية ، فقال مالك : يستأنف فى كل ما وقع من ذلك الحكم به ، وبه قال أبوحنيفة . وقال الشافعى : إن اجتزأ بحكم الصحابة مما حكموا فيه جاز . ومنها هل الآية على التخيير أو على الترتيب ؟ فقال مالك : هى على التخيير ، وبه قال أبوحنيفة ، يريد أن الحكمين يخيران الذى عليه الجزاء . وقال زفر : هى على الترتيب ، واختلفوا هل يقوّم الصيد أو المثل إذا اختار الإطعام إن وجب على القول بالوجوب فيشترى بقيمته طعاما ؟ فقال مالك : يقوّم الصيد ، وقال الشافعى : يقوّم المثل ، ولم يختلفوا فى تقدير الصيام بالطعام بالجملة ، وإن كانوا اختلفوا فى التفصيل ، فقال مالك : يصوم لكل مد يوما وهو الذى يطعم عندهم كل مسكين ، وبه قال الشافعى وأهل الحجاز . وقال أهل الكوفة : يصوم لكل مدين يوما ، وهو القدر الذى يطعم كل مسكين عندهم . واختلفوا فى قتل الصيد خطأ هل فيه جزاء أم لا ؟ فالجمهور على أن فيه الجزاء . وقال أهل الظاهر : لاجزاء عليه . واختلفوا فى الجماعة يشتركون فى قتل الصيد . فقال مالك : إذا قتل جماعة محرمون صيدا فعلى كل واحد منهم جزاء كامل ، وبه قال الثورى وجماعة . وقال الشافعى : عليهم جزاء

واحد . وفرق أبو حنيفة بين المحرمين يقتلون الصيد وبين المحلين يقتلونه فى الحرم فقال : على كل واحد من المحرمين جزاء وعلى المحلين جزاء واحد . واختلفوا هل يكون أحد الحكمين قاتل الصيد ، فذهب مالك إلى أنه لايجوز . وقال الشافعى : يجوز . واختلف أصحاب أبى حنيفة على القولين جميعا ، واختلفوا فى موضع الإطعام ، فقال مالك : فى الموضع الذى أصاب فيه الصيد إن كان ثمَّ طعام ، وإلا ففى أقرب المواضع إلى ذلك الموضع . وقال أبوحنيفة : حيثما أطعم . وقال الشافعى : لايطعم إلا مساكين مكة . وأجمع العلماء على أن المحرم إذا قتل الصيد أن عليه الجزاء للنص فى ذلك . واختلفوا فى الحلال يقتل الصيد فى الحرم . فقال جمهور فقهاء الأمصار : عليه الجزاء . وقال داود وأصحابه : لاجزاء عليه . ولم يختلف المسلمون فى تحريم قتل الصيد فى الحرم ، وإنما اختلفوا فى الكفارة وذلك لقوله سبحانه ـ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنا حَرَمًا آمِنًا ـ وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن اللهَ حَرَّمَ مَكَّةَ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَواتِ والأرض » وجمهور فقهاء الأمصار على أن المحرم إذا قتل الصيد وأكله أنه ليس عليه إلا كفارة واحدة . وروى عن عطاء وطائفة أن فيه كفارتين ، فهذه هى مشهورات المسائل المتعلقة بهذه الآية .

(وأما الأسباب التى دعتهم إلى هذا الاختلاف) فنحن نشير إلى طرف منها فنقول : أما من اشترط فى وجوب الجزاء أن يكون القتل عمدا فحجته أن اشتراط ذلك نص فى الآية ، وأيضا فإن العمد هو الموجب للعقاب والكفارات عقابا ما . وأما من أوجب الجزاء مع النسيان فلا حجة له ، إلا أن يشبه الجزاء عند إتلاف الصيد بإتلاف الأموال ، فإن الأموال عند الجمهور تضمن خطأ ونسيانا ، لكن يعارض هذا القياس اشتراط العمد فى وجوب الجزاء ، فقد أجاب بعضهم عن هذا : أى العمد إنما اشترط لمكان تعلق العقاب المنصوص عليه فى قوله ـ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ـ وذلك لامعنى له لأن الوبال المذوق هو فى الغرامة فسواء قتله مخطئا أو متعمدا قد ذاق الوبال ، ولا خلاف أن الناسى غير معاقب ، وأكثر ما تلزم هذه الحجة لمن كان من أصله أن الكفارات لاتثبت بالقياس ، فإنه لادليل لمن أثبتها على الناسى إلا القياس . وأما اختلافهم فى المثل هل هو الشبيه أو المثل فى القيمة ، فإن

سبب الاختلاف أن المثل يقال على الذى هو مثل وعلى الذى هو مثل فى القيمة ؛ لكن حجة من رأى أن الشبيه أقوى من جهة دلالة اللفظ أن انطلاق لفظ المثل على الشبيه فى لسان العرب أظهر ، وأظهر منه على المثل فى القيمة ، لكن لمن حمل ههنا المثل على القيمة دلائل حركته إلى اعتقاد ذلك : أحدها أن المثل الذى هو العدل هو منصوص عليه فى الإطعام والصيام ، وأيضا فإن المثل إذا حمل ههنا على التعديل كان عاما فى جميع الصيد ، فإن من الصيد ما لايلفى له شبيه ، وأيضا فإن المثل فيما لايوجد له شبيه هو التعديل ، وليس يوجد للحيوان المصيد فى الحقيقة شبيه إلا من جنسه ، وقد نص أن المثل الواجب فيه هو من غير جنسه ، فوجب أن يكون مثلا فى التعديل والقيمة ، وأيضا فإن الحكم فى الشبيه قد فرغ منه ، . فأما الحكم بالتعديل فهو شىء يختلف باختلاف الأوقات ، ولذلك هو كل وقت يحتاج إلى الحكمين المنصوص عليهما ، وعلى هذا يأتى التقدير فى الآية بمشابه ، ، فكأنه قال : ومن قتله منكم متعمدا فعليه قيمة ما قتل من النعم أو عدل القيمة طعاما أو عدل ذلك صياما . وأما اختلافهم هل المقدر هو الصيد أو مثله من النعم إذا قدر بالطعام ، فمن قال المقدر هو الصيد قال : لأنه الذى لما لم يوجد مثله رجع إلى تقديره بالطعام ، ومن قال إن المقدر هو الواجب من النعم قال : لأن الشىء إنما تقدر قيمته إذا عدم بتقدير مثله أعنى شبيهه . وأما من قال إن الآية على التخيير فإنه التفت إلى حرف «أو» إذ كان مقتضاها فى لسان العرب التخيير وأما من نظر إلى ترتيب الكفارات فى ذلك فشبهها فى الكفارات التى فيها الترتيب باتفاق ، وهى كفارة الظهار والقتل . وأما اختلافهم فى هل يستأنف الحكم فى الصيد الواحد الذى قد وقع الحكم فيه من الصحابة ، فالسبب فى اختلافهم هو هل الحكم شرعى غير معقول المعنى أم هذا معقول المعنى ؟ فمن قال هو معقول المعنى قال : ما قد حكم فيه فليس يوجد شىء أشبه به منه ، مثل النعامة فإنه لايوجد أشبه بها من البدنة فلا معنى لإعادة الحكم ، ومن قال هو عبادة قال : يعاد ولا بد منه ، وبه قال مالك . وأما اختلافهم فى الجماعة يشتركون فى قتل الصيد الواحد ، فسببه هل الجزاء موجبه هو التعدى فقط أو التعدى على جملة الصيد ؟ فمن قال التعدى فقط أوجب على

كل واحد من الجماعة القاتلة للصيد جزاء ، ومن قال التعدى على جملة الصيد قال : عليهم جزاء واحد . وهذه المسئلة شبيهة بالقصاص فى النصاب فى السرقة وفى القصاص فى الأعضاء وفى الأنفس ، وستأتى فى مواضعها من من هذا الكتاب إن شاء الله . وتفريق أبى حنيفة بين المحرمين وبين غير المحرمين القاتلين فى الحرم على جهة التغليظ على المحرمين ، ومن أوجب على كل واحد من الجماعة جزاء فإنما نظر إلى سد الذرائع ، فإنه لو سقط عنهم الجزاء جملة لكان من أراد أن يصيد فى الحرم صاد فى جماعة ، وإذا قلنا إن الجزاء هو كفارة للإثم فيشبه أنه لايتبعض إثم قتل الصيد بالاشتراك فيه ، فيجب أن لايتبعض الجزاء فيجب على كل واحد كفارة . وأما اختلافهم فى هل يكون أحد الحكمين قاتل الصيد ، فالسبب فيه معارضة مفهوم الظاهر لمفهوم المعنى الأصلى فى الشرع ، وذلك أنه لم يشترطوا فى الحكمين إلا العدالة ، فيجب على ظاهر هذا أن يجوز الحكم ممن يوجد فيه هـذا الشرط ، سواء كان قاتل الصيد أو غير قاتل . وأما مفهوم المعنى الأصلى فى الشرع فهو أن المحكوم عليه لايكون حاكما على نفسه . وأما اختلافهم فى الموضع ، فسببه الإطلاق أعنى أنه لم يشترط فيه موضع ، فمن شبهه بالزكاة فى أنه حق للمساكين فقال لاينقل من موضعه . وأما من رأى أن المقصود بذلك إنما هو الرفق بمساكين مكة قال : لايطعم إلا مساكين مكة ، ومن اعتمد ظاهر الإطلاق قال : يطعم حيث شاء . وأما اختلافهم فى الحلال يقتل الصيد فى الحرم هل عليه كفارة أم لا ؟ فسببه هل يقاس فى الكفارات عند من يقول بالقياس ؟ وهل القياس أصل من أصول الشرع عند الذين يختلفون فيه ؟ فأهل الظاهر ينفون قياس قتل الصيد فى الحرم على المحرم لمنعهم القياس فى الشرع ، ويحق على أصل أبى حنيفة أن يمنعه لمنعه القياس فى الكفارات ، ولا خلاف بينهم فى تعلق الاسم به لقوله سبحانه وتعالى ـ أو لم يروا أنا جعلنا حراما آمنا ويتخطف الناس من حولهم ـ وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض » وأما اختلافهم فيمن قتله ثم أكله هل عليه جزاء واحد أم جزاءان ؟ فسببه هل أكله تعدّ ثان عليه سوى تعدى القتل أم لا ؟ وإن كان تعديا عليه فهل هو مساو

للتعدى الأول أم لا ؟ وذلك أنهم اتفقوا على أنه إن أكل أثم ، ولما كان النظر فى كفارة الجزاء يشتمل على أربعة أركان : معرفة الواجب فى ذلك ، ومعرفة من تجب عليه ، ومعرفة الفعل الذى لأجله يجب ، ومعرفة محل الوجوب . وكان قد تقدم الكلام فى أكثر هذه الأجناس ، وبقى من ذلك أمران : أحدهما اختلاف فى بعض الواجبات من الأمثال فى بعض المصيدات والثانى ما هو صيد مما ليس بصيد يجب أن ينظر فيما بقى علينا من ذلك . فمن أصول هذا الباب ما روى عن عمر بن الخطاب أنه قضى فى الضبع بكبش ، وفى الغزال بعنز ، وفى الأرنب ، وفى اليربوع بجفرة ، واليربوع : دويبة لها أربع قوائم وذنب تجتر كما تجتر الشاة ، وهى من ذاوت الكروش ، والعنز عند أهل العلم من المعز ماقد ولد أو ولد مثله ، والجفرة والعناق من المعز ، فالجفرة ماأكل واستغنى عن الرضاع ، والعناق قيل فوق الجفرة وقيل دونها ، وخالف مالك هذا الحديث فقال : فى الأرنب واليربوع لايقوّمان إلا بما يجوز هديا وأضحية ، وذلك الجذع فما فوقه من الضأن ، والثنى لها فوقه من الإبل والبقر . وحجة مالك قوله تعالى ـ هديا بالغ الكعبة ـ ولم يختلفوا أن من جعل على نفسه هديا أنه لايجزيه أقل من الجذع فما فوقه من الضأن والثنى مما سواه ، وفى صغار الصيد عند مالك مثل ما فى كباره . وقال الشافعى : يفدى صغار الصيد بالمثل من صغار النعم وكبار الصيد بالكبار منها ، وهو مروى عن عمر وعثمان وعلى وابن مسعود ، وحجته أنها حقيقة المثل ، فعنده فى النعامة الكبيرة بدنة ، وفى الصغيرة فصيل ، وأبو حنيفة على أصله فى القيمة . واختلفوا من هـذا الباب فى حمام مكة وغيرها ، فقال مالك فى حمـام مكة : شاة ، وفى حمام الحل حكومة . واختلف قول ابن القاسم فى حمام الحرم غير مكة ، فقال مرة شاة كحمام مكة ، ومرة قال حكومة كحمام الحل . وقال الشافعى : فى كل حمام شاة ، وفى حمام سوى الحرم قيمته . وقال داود كل شىء لامثل له من الصيد فلا جزاء فيها إلا الحمام فإن فيه شاة ، ولعله ظن ذلك إجماعا ، فإنه روى عن عمر بن الخطاب ولا مخالف له من الصحابة . وروى عن عطاء أنه قال : فى كل شىء من الطير شاة . واختلفوا من هذا الباب فى بيض النعامة ، فقال

مالك : أرى فى بيض النعامة عشر ثمن البدنة ، وأبو حنيفة على أصله فى القيمة . ووافقه الشافعى فى هذه المسئلة . وبه قال أبو ثور . وقال أبو حنيفة : إن كان فيها فرخ ميت فعليه الجزاء : أعنى جزاء النعامة . واشترط أبو ثور فى ذلك أن يخرج حيا ثم يموت . وروى عن على أنه قضى فى بيض النعامة بأن يرسل الفحل على الإبل فإذا تبين لقاحها سميت ما أصبت من البيض ، فقلت : وهذا هدى ، ثم ليس عليك ضمان مافسد من الحمل . وقال عطاء : من كانت له إبل فالقول قول على ، وإلا ففى كل بيضة درهمان ، قال أبو عمر : وقد روى عن ابن عباس عن كعب بن عجرة عن النبى عليه الصلاة والسلام « فى بيض النعامة يصيبه المحرم ثمنه » من وجه ليس بالقوى . وروى عن ابن مسعود أن فيه القيمة ، وقال : وفيه أثر ضعيف . وأكثر العلماء على أن الجراد من صيد البر يجب على المحرم فيه الجزاء . واختلفوا فى الواجب من ذلك ، فقال عمر رضى الله عنه : قبضة من طعام ، وبه قال مالك . وقال أبو حنيفة وأصحابه : تمرة خير من جرادة . وقال الشافعى : فى الجراد قيمته ، وبه قال أبو ثور إلا أنه قال : كل ما تصدق به من حفنة طعام أو تمرة فهو له قيمة . وروى عن ابن عباس أن فيها تمرة مثل قول أبى حنيفة . وقال ربيعة : فيها صاع من طعام وهو شاذ . وقد روى عن ابن عمر أن فيها شويهة وهو أيضا شاذ ، فهذه هى مشهورات ما اتفقوا على الجزاء فيه ، واختلفوا فيما هو الجزاء فيه . وأما اختلافهم فيما هو صيد مما ليس بصيد ، وفيما هو من صيد البحر مما ليس منه فإنهم اتفقوا على أن صيد البر محرم على المحرم إلا الخمس الفواسق المنصوص عليها ، واختلفوا فيما يلحق بها مما ليس يلحق ، وكذلك اتفقوا على أن صيد البحر حلال كله للمحرم ، واختلفوا فيما هو من صيد البحر مما ليس منه ، وهذا كله لقوله تعالى ـ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ البَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وللسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ مادُمْتُمْ حُرُمًا ـ ونحن نذكر مشهور ما اتفقوا عليه من هذين الجنسين وما اختلفوا فيه ، فنقول : ثبت من حديث ابن عمر وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « خَمْسٌ مِنَ الدَّوابِّ لَيْسَ عَلَى المُحْرِمِ جُنَاحٌ فى قَتْلِهِنَّ : الغُرَابُ والحِدَأةُ

والعَقْرَبُ والفأْرَةُ والكَلْبُ العَقُورُ » واتفق العلماء على القول بهذا الحديث ، وجمهورهم على القول بإباحة قتل ما تضمنه لكونه ليس بصيد وإن كان بعضهم اشترط فى ذلك أوصافا مَّا . واختلفوا هل هذا باب من الخاص أريد به الخاص ، أو من باب الخاص أريد به العام ، والذين قالوا هو من باب الخاص أريد به العام اختلفوا فى أىّ عام أريد بذلك ، فقال مالك : الكلب العقور الوارد فى الحديث إشارة إلى كل سبع عاد ، وأن ما ليس بعاد من السباع فليس للمحرم قتله ولم ير قتل صغارها التى لاتعدو ولا ما كان منها أيضا لايعدو ولا خلاف بينهم فى قتل الحية والأفعى والأسود ، وهو مروى عن النبى عليه الصلاة والسلام من حديث أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تُقْتَلُ الأفْعَى والأسْوَدُ » وقال مالك : لاأرى قتل الوزغ ، والأخبار بقتلها متواترة ، لكن مطلقا لافى الحرم ، ولذلك توقف فيها مالك فى الحرم . وقال أبو حنيفة : لايقتل من الكلاب العقورة إلا الكلب الإنسى والذئب ، وشذت طائفة فقالت : لايقتل إلا الغراب الأبقع . وقال الشافعى كل محرّم الأكل فهو معنىّ فى الخمس . وعمدة الشافعى أنه إنما حرم على المحرم ما أحل للحلال ، وأن المباحة الأكل لايجوز قتلها بإجماع لنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد البهائم . وأما أبو حنيفة فلم يفهم من اسم الكلب الإنسى فقط بل من معناه كل ذئب وحشى : واختلفوا فى الزنبور فبعضهم شبهه بالعقرب ، وبعضهم رأى أنه أضعف نكاية من العقرب . وبالجملة فالمنصوص عليها تتضمن أنواعا من الفساد ، فمن رأى أنه من باب الخاص أريد به العام ألحق بواحد واحد منها ما يشبهه إن كان له شبه ، ومن لم ير ذلك قصر النهى على المنطوق به : وشذت طائفة فقالت : لايقتل إلا الغراب الأبقع ، فخصصت عموم الاسم الوارد فى الحديث الثابت بما روى عن عائشة أنه عليه الصلاة والسلام قال « خمس يقتلن فى الحرم ، فذكر فيهن الغراب الأبقع » وشذ النخعى فمنع المحرم قتل الصيد إلا الفأرة : وأما اختلافهم فيما هو من صيد البحر مما ليس هو منه ، فإنهم اتفقوا على أن السمك من صيد البحر ، واختلفوا فيما عدا السمك ، وذلك بناء منهم على أن ما كان منه يحتاج

إلى ذكاة فليس من صيد البحر ، وأكثر ذلك ما كان محرّما ، ولا خلاف بين من يحل جميع ما فى البحر فى أن صيده حلال ، وإنما اختلف هؤلاء فيما كان من الحيوان يعيش فى البر وفى الماء بأى الحكمين يلحق ؟ وقياس قول أكثر العلماء أنه يلحق بالذى عيشه فيه غالبا ، وهو حيث يولد . والجمهور على أن طير الماء محكوم له بحكم حيوان البر . وروى عن عطاء أنه قال فى طير الماء حيث يكون أغلب عيشه يحكم له بحكمه : واختلفوا فى نبات الحرم هل فيه جزاء أم لا ؟ فقال مالك : لاجزاء فيه ، وإنما فيه الإثم فقط للنهى الوارد فى ذلك . وقال الشافعى : فيه الجزاء فى الدوحة بقرة ، وفيما دونها شاة . وقال أبوحنيفة : كل ما كان من غرس الإنسان فلا شىء فيه ، وكل ما كان نابتا بطبعه ففيه قيمة . وسبب الخلاف هل يقاس النبات فى هذا على الحيوان لاجتماعهما فى النهى عن ذلك فى قوله عليه الصلاة والسلام « لايُنَفَّرُ صَيْدُها ولا يُعْضَدُ شَجَرُها » فهذا هو القول فى مشهور مسائل هذا الجنس ، فلنقل فى حكم الحالق رأسه قبل محل الحلق .

القول فى فدية الأذى وحكم الحالق رأسه قبل محل الحلق

وأما فدية الأذى فمجمع أيضا عليها لورود الكتاب بذلك والسنة . أما الكتاب فقوله تعالى ـ فَمَنْ كانَ مِنْكُمْ مَرِيضا أوْ بِهِ أذى مِنْ رأسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أوْ صَدَقَةٍ أوْ نُسُكٍ ـ . وأما السنة فحديث كعب ابن عجرة الثابت « أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرما ، فآذاه القمل فى رأسه ، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق رأسه وقال : صمْ ثَلاثَةَ أيَّامٍ أوْ أطْعِمْ سِتَّةَ مَساكِينَ مُدَّيْنِ لِكُلِّ إنْسانٍ ، أوْ انْسُكْ بِشاةٍ ، أىَّ ذلكَ فَعَلْتَ أجزأ عَنْكَ » والكلام فى هذه الآية على من تجب الفدية ، وعلى من لاتجب ، وإذا وجبت فما هى الفدية الواجبة ؟ وفى أى شىء تجب الفدية ، ولمن تجب ومتى تجب وأين تجب ؟ فأما على من تجب الفدية ، فإن العلماء أجمعوا على أنها واجبة على كل من أماط الأذى من ضرورة لورود النص بذلك ، واختلفوا فيمن أماطه بغير ضرورة ، فقال

مالك : عليه الفدية المنصوص عليها. وقال الشافعى وأبوحنيفة : إن حلق دون ضرورة فإنما عليه دم فقط ، واختلفوا هل من شرط من وجبت عليه الفدية بإماطة الأذى أن يكون متعمدا أو الناسى فى ذلك والمتعمد سواء ، فقال مالك : العامد فى ذلك والناسى واحد ، وهو قول أبى حنيفة والثورى والليث . وقال الشافعى فى أحد قوليه وأهل الظاهر : لافدية على الناسى ، فمن اشترط فى وجوب الفدية الضرورة فدليله النص ، ومن أوجب ذلك على غير المضطر فحجته أنه إذا وجبت على المضطر فهى على غير المضطر أوجب ، ومن فرق بين العامد والناسى فلتفريق الشرع فى ذلك بينهما فى مواضع كثيرة ، ولعموم قوله تعالى ـ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ ما تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ـ ولعموم قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان » ومن لم يفرق بينهما فقياسا على كثير من العبادات التى لم يفرق الشرع فيها بين الخطأ والنسيان . وأما ما يجب فى فدية الأذى ، فإن العلماء أجمعوا على أنها ثلاث خصال على التخيير : الصيام والإطعام والنسك لقوله تعالى ـ ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ـ والجمهور على أن الإطعام هو لستة مساكين ، وأن النسك أقله شاة . وروى عن الحسن وعكرمة ونافع أنهم قالوا : الإطعام لعشرة مساكين والصيام عشرة أيام . ودليل الجمهور حديث كعب بن عجرة الثابت . وأما من قال : الصيام عشرة أيام فقياسا على صيام التمتع وتسوية الصيام مع الإطعام ، ولما ورد أيضا فى جزاء الصيد فى قوله سبحانه ـ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا ـ وأما كم يطعم لكل مسكين من المساكين الستة التى ورد فيها النص ، فإن الفقهاء اختلفوا فى ذلك لاختلاف الآثار فى الإطعام فى الكفارات ، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وأصحابهم : الإطعام فى ذلك مدان بمد النبى صلى الله عليه وسلم لكل مسكين . وروى عن الثورى أنه قال : من البر نصف صاع ومن التمر والزبيب والشعير صاع . وروى أيضا عن أبى حنيفة مثله وهو أصله فى الكفارات . وأما ما تجب فيه الفدية ، فاتفقوا على أنها تجب على من حلق رأسه لضرورة مرض أو حيوان يؤذيه فى رأسه . قال ابن عباس : المرض أن يكون برأسه قروح ، والأذى : القمل وغيره . وقال عطاء : المرض : الصداع . والأذى : القمل وغيره . والجمهور على أن كل ما منعه

المحرم من لباس الثياب المخيطة وحلق الرأس وقص الأظفار أنه إذا استباحه فعليه الفدية : أى دم على اختلاف بينهم فى ذلك أو إطعام ، ولم يفرقوا بين الضرر وغيره فى هذه الأشياء ، وكذلك استعمال الطيب . وقال قوم : ليس فى قص الأظفار شىء . وقال قوم : فيه دم . وحكى ابن المنذر أن من منع المحرم قص الأظفار إجماع . واختلفوا فيمن أخذ بعض أظفاره ، فقال الشافعى وأبو ثور : إن أخذ ظفرا واحدا أطعم مسكينا واحدا ، وإن أخذ ظفرين أطعم مسكينين ، وإن أخذ ثلاثا فعليه دم فى مقام واحد . وقال أبو حنيفة فى أحد أقواله : لاشىء عليه حتى يقصها كلها . وقال أبو محمد بن حزم : يقص المحرم أظفاره وشاربه وهو شذوذ ، وعنده أن لافدية إلا من حلق الرأس فقط للعذر الذى ورد فيه النص . وأجمعوا على منع حلق شعر الرأس ، واختلفوا فى حلق الشعر من سائر الجسد ، فالجمهور على أن فيه الفدية . وقال داود : لافدية فيه . واختلفوا فيمن نتف من رأسه الشعرة والشعرتين أو من لحمه ، فقال مالك : ليس على من نتف الشعر اليسير شىء إلا أن يكون أماط به أذى فعليه الفدية . وقال الحسن : فى الشعرة مد وفى الشعرتين مدان ، وفى الثلاثة دم ، وبه قال الشافعى وأبو ثور . وقال عبد الملك صاحب مالك : فيما قل من الشعر إطعام وفيما كثر فدية . فمن فهم من منع المحرم حلق الشعر أنه عبادة سوّى بين القليل والكثير . ومن فهم من ذلك منع النظافة والزين والاستراحة التى فى حلقه فرق بين القليل والكثير ، لأن القليل ليس فى إزالته زوال أذى . أما موضع الفدية فاختلفوا فيه ، فقال مالك : يفعل من ذلك ماشاء أين شاء بمكة وبغيرها وإن شاء ببلده ، وسواء عنده فى ذلك ذبح النسك والإطعام والصيام ، وهو قول مجاهد ، والذى عند مالك ههنا هو نسك وليس بهدى . فإن الهدى لايكون إلا بمكة أو بمنى . وقال أبو حنيفة والشافعى : الدم والإطعام لايجزيان إلا بمكة والصوم حيث شاء . وقال ابن عباس : ما كان من دم فبمكة ، وما كان من إطعام وصيام فحيث شاء ، وعن أبى حنيفة مثله . ولم يختلف قول الشافعى أن دم الإطعام لايجزئ إلا لمساكين الحرم . وسبب الخلاف استعمال قياس دم النسك على الهدى ، فمن قاسه على الهدى أوجب فيه شروط الهدى من الذبح فى المكان المخصوص به وفى مساكين الحرم ، وإن

كان مالك يرى أن الهدى يجوز إطعامه لغير مساكين الحرم ، والذى يجمع النسك والهدى هو أن المقصود بهما منفعة المساكين المجاورين لبيت الله ، والمخالف يقول : إن الشرع لما فرق بين اسمهما فسمى أحدهما نسكا وسمى الآخر هديا وجب أن يكون حكمهما مختلفا . وأما الوقت فالجمهور على أن هذه الكفارة لاتكون إلا بعد إماطة الأذى ، ولا يبعد أن يدخله الخلاف قياسا على كفارة الأيمان ، فهذا هو القول فى كفارة إماطة الأذى : واختلفوا فى حلق الرأس هل هو من مناسك الحج أو هو مما يتحلل به منه ؟ ولا خلاف بين الجمهور فى أنه من أعمال الحج ، وأن الحلق أفضل من التقصير لما ثبت من حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اللَّهُمَّ ارْحَمِ المُحَلِّقِينَ ، قالوا : والمقصِّرين يا رسول الله ، قال : اللَّهُمَّ ارْحَمِ المُحَلِّقِينَ ، قالوا : والمقصرين يا رسول الله ، قال : اللَّهُمَّ ارْحَمِ المُحَلِّقِينَ ، قالوا : والمقصرين يا رسول الله ، قال : والمُقَصِّرِينَ » وأجمع العلماء على أن النساء لايحلقن وأن سنتهن التقصير . واختلفوا هل هو نسك يجب على الحاج والمعتمر أولا ؟ فقال مالك : الحلاق نسك للحاج وللمعتمر وهو أفضل من التقصير ، ويجب على كل من فاته الحج وأحصر بعدو أو مرض أو بعذر وهو قول جماعة الفقهاء إلا فى المحصر بعدو ، فإن أبا حنيفة قال : ليس عليه حلاق ولا تقصير . وبالجملة فمن جعل الحلاق أو التقصير نسكا أوجب فى تركه الدم ، ومن لم يجعله من النسك لم يوجب فيه شيئا .

القول فى كفارة المتمتع

وأما كفارة المتمتع التى نص الله عليها فى قوله سبحانه ـ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمْرَةِ إِلَى الحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدْيِ ـ الآية ، فإنه لاخلاف فى وجوبها ، وإنما الخلاف فى المتمتع من هو ؟ وقد تقدم ما فى ذلك من الخلاف والقول فى هذه الكفارة أيضا يرجع إلى تلك الأجناس بعينها على من تجب ؟ وما الواجب فيها ؟ ومتى تجب ولمن تجب وفى أى مكان تجب ؟ فأما على من

تجب فعلى المتمتع باتفاق ، وقد تقدم الخلاف فى المتمتع من هو . وأما اختلافهم فى الواجب ، فإن الجمهور من العلماء على أن ما استيسر من الهدى هو شاة ، واحتج مالك فى أن اسم الهدى قد ينطلق على الشاة بقوله تعالى فى جزاء الصيد - هديا بالغ الكعبة - ومعلوم بالإجماع أنه قد يجب فى جزاء الصيد شاة ، وذهب ابن عمر إلى أن اسم الهدى لاينطلق إلا على الإبل والبقر ، وأن معنى قوله تعالى - فما استيسر من الهدى - أى بقرة أدون من بقرة ، وبدنة أدون من بدنة . وأجمعوا أن هذه الكفارة على الترتيب ، وأن من لم يجد الهدى فعليه الصيام . واختلفوا فى حد الزمان الذى ينتقل بانقضائه فرضه من الهدى إلى الصيام ، فقال مالك : إذا شرع فى الصوم فقد أنتقل واجبه إلى الصوم وإن وجد الهدى فى أثناء الصوم : وقال أبوحنيفة : إن وجد الهدى فى صوم الثلاثة الأيام لزمه ، وإن وجده فى صوم السبعة لم يلزمه ، وهذه المسئلة نظير مسئلة من طلع عليه الماء فى الصلاة وهو متيمم . وسبب الخلاف هو هل ما هو شرط فى ابتداء العبادة هو شرط فى استمرارها : وإنما فرق أبوحنيفة بين الثلاثة والسبعة ، لأن الثلاثة الأيام هى عنده بدل من الهدى والسبعة ليست ببدل ، وأجمعوا على أنه إذا صام الثلاثة الأيام فى العشر الأول من ذى الحجة أنه قد أتى بها فى محلها لقوله سبحانه - فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِى الحَجِّ - ولا خلاف أن العشر الأول من أيام الحج : واختلفوا فيمن صامها فى أيام عمل العمرة قبل أن يهل بالحج أو صامها فى أيام منى ، فأجاز مالك صيامها فى أيام منى ومنعه أبوحنيفة وقال : إذا فاتته الأيام الأولى وجب الهدى فى ذمته ومنعه مالك قبل الشروع فى عمل الحج وأجازه أبوحنيفة . وسبب الخلاف هل ينطلق اسم الحج على هذه الأيام المختلف فيها أم لا ؟ وإن انطلق فهل من شرط الكفارة أن لاتجزى إلا بعد وقوع موجبها ، فمن قال : لاتجزى كفارة إلا بعد وقوع موجبها قال : لايجزى الصوم إلا بعد الشروع فى الحج ، ومن قاسها على كفارة الأيمان قال : يجزي . واتفقوا أنه إذا صام السبعة الأيام فى أهله أجزأه ، واختلفوا إذا صامها فى الطريق فقال مالك : يجزى الصوم ، وقال الشافعى : لايجزى . وسبب الخلاف الاحتمال الذى فى قوله سبحانه - إِذَا رَجَعْتُمْ - فإن اسم الراجع ينطلق على من فرغ من الرجوع ، وعلى من هو فى الرجوع نفسه ، فهذه هى الكفارة التى ثبتت

بالسمع وهى من المتفق عليها ، ولا خلاف أن من فاته الحج بعد أن شرع فيه إما بفوت ركن من أركانه ، وإما من قبل غلطه فى الزمان ، أو من قبل جهله أو نسيانه أو إتيانه فى الحج فعلا مفسدا له ، فإن عليه القضاء إذا كان حجا واجبا وهل عليه هدى مع القضاء ؟ اختلفوا فيه ، وإن كان تطوعا فهل عليه قضاء أم لا ؟ الخلاف فى ذلك كله ، لكن الجمهور على أن عليه الهدى لكون النقصان الداخل عليه مشعرا بوجوب الهدى . وشذ قوم فقالوا : لاهدى أصلا ولا قضاء إلا أن يكون فى حج واجب ، ومما يخص الحج الفاسد عند الجمهور دون سائر العبادات أنه يمضى فيه المفسد له ولا يقطعه وعليه دم . وشذ قوم فقالوا هو كسائر العبادات ، وعمدة الجمهور ظاهر قوله تعالى ـ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ـ فالجمهور عمموا والمخالفون خصصوا قياسا على غيرها من العبادات إذا وردت عليها المفسدات ، واتفقوا على أن المفسد للحج إما من الأفعال المأمور بها فترك الأركان التى هى شرط فى صحته على اختلافهم فيما هو ركن مما ليس بركن . وأما من التروك المنهى عنها فالجماع ، وإن كانوا اختلفوا فى الوقت الذى إذا وقع فيه الجماع كان مفسدا للحج . فأما إجماعهم على إفساد الجماع للحج فلقوله سبحانه ـ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى الْحَجِّ ـ واتفقوا على أن من وطئ قبل الوقوف بعرفة فقد أفسد حجه ، وكذلك من وطئ من المعتمرين قبل أن يطوف ويسعى . واختلفوا فى فساد الحج بالوطء بعد الوقوف بعرفة وقبل رمى جمرة العقبة وبعد رمى الجمرة وقبل طواف الإفاضة الذى هو الواجب ، فقال مالك : من وطئ قبل رمى جمرة العقبة فقد فسد حجه وعليه الهدى والقضاء ، وبه قال الشافعى . وقال أبو حنيفة والثورى : عليه الهدى بدنة وحجه تام . وقد روى مثل هذا عن مالك . وقال مالك : من وطئ بعد رمى جمرة العقبة وقبل طواف الإفاضة فحجه تام ، وبقول مالك فى أن الوطء قبل طواف الإفاضة لا يفسد الحج قال الجمهور : ويلزمه عندهم الهدى . وقالت طائفة : من وطئ قبل طواف الإفاضة فسد حجه ، وهو قول ابن عمر . وسبب الخلاف أن للحج تحللا يشبه السلام فى الصلاة وهو التحلل الأكبر وهو الإفاضة وتحللا أصغر ، وهل يشترط فى إباحة الجماع تحللان أو أحدهما ؟

ولا خلاف بينهم أن التحلل الأصغر الذى هو رمى الجمرة يوم النحر أنه يحل به الحاج من كل شىء حرم عليه بالحج إلا النساء والطيب والصيد ، فانهم اختلفوا فيه ، والمشهور عن مالك أنه يحل له كل شىء إلا النساء والطيب ، وقيل عنه إلا النساء والطيب والصيد ، لأن الظاهر من قوله ـ وإذا حَلَلْتُمْ فاصطادُوا ـ أنه التحلل الأكبر . واتفقوا أيضا على أن المعتمر يحل من عمرته إذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وإن لم يكن حلق ولا قصر لثبوت الآثار فى ذلك إلا خلافا شاذا . وروى عن ابن عباس أنه يحل بالطواف . وقال أبو حنيفة : لا يحل إلا بعد الحلاق ، وإن جامع قبله فسدت عمرته . واختلفوا فى صفة الجماع الذى يفسد الحج وفى مقدماته ، فالجمهور على أن التقاء الختانين يفسد الحج ، ويحتمل من يشترط فى وجوب الطهر الإنزال مع التقاء الختانين أن يشترطه فى الحج . واختلفوا فى إنزال الماء فيما دون الفرج ، فقال أبو حنيفة : لا يفسد الحج إلا الإنزال فى الفرج . وقال الشافعى ما يوجب الحد يفسد الحج . وقال مالك : الإنزال نفسه يفسد الحج ، وكذلك مقدماته من المباشرة والقبلة . واستحب الشافعى فيمن جامع دون الفرج أن يهدى . واختلفوا فيمى وطئ مرارا ، فقال مالك : ليس عليه إلا هدى واحد . وقال أبو حنيفة : إن كرر الوطء فى مجلس واحد كان عليه هدى واحد ، وإن كرره فى مجالس كان عليه لكل وطء هدى . وقال محمد بن الحسن : يجزيه هدى واحد ، وإن كرر الوطء ما لم يهد لوطئه الأول . وعن الشافعى الثلاثة الأقوال ، إلا أن الأشهر عنه مثل قول مالك . واختلفوا فيمن وطئ ناسيا ، فسوّى مالك فى ذلك بين العمد والنسيان . وقال الشافعى فى الجديد لا كفارة عليه . واختلفوا هل على المرأة هدى ؟ فقال مالك : إن طاوعته فعليها هدى ، وإن أكرهها فعليه هديان . وقال الشافعى : ليس عليه إلا هدى واحد كقوله فى المجامع فى رمضان وجمهور العلماء على أنهما إذا حجا من قابل تفرقا أعنى الرجل والمرأة ، وقيل لا يفترقان ، والقول بأن لا يفترقا مروى عن بعض الصحابة والتابعين ، وبه قال أبو حنيفة . واختلف قول مالك والشافعى من أين يفترقان ؟ فقال الشافعى : يفترقان من حيث أفسدا الحج ، وقال مالك : يفترقان من حيث أحرما ، إلا أن يكونا أحرما قبل الميقات ، فمن أخذهما بالافتراق فسدا للذريعة وعقوبة ، ومن

لم يؤاخذهما به فجريا على الأصل ، وأنه لايثبت حكم فى هذا الباب إلا بسماع .
واختلفوا فى الهدى الواجب فى الجماع ما هو ؟ فقال مالك وأبوحنيفة : هو شاة وقال الشافعى : لاتجزئه إلا بدنة ، وإن لم يجد قوّمت البدنة دراهم وقومت الدراهم طعاما ، فإن لم يجد صام عن كل مد يوما ، قال : والإطعام والهدى لايجزى إلا بمكة أو بمنى والصوم حيث شاء . وقال مالك : كل نقص دخل الإحرام من وطء أو حلق شعر أو إحصار فإن صاحبه إن لم يجد الهدى صام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجع ، ولا يدخل الإطعام فيه ، فمالك شبه الدم اللازم ههنا بدم المتمتع ، والشافعى شبهه بالدم الواجب فى الفدية ، والإطعام عند مالك لايكون إلا فى كفارة الصيد وكفارة إزالة الأذى ، والشافعى يرى أن الصيام والإطعام قد وقعا بدل الدم فى موضعين ، ولم يقع بدلهما إلا فى موضع واحد ، فقياس المسكوت عنه على المنطوق به فى الإطعام أولى ، فهذا ما يخص الفساد بالجماع . وأما الفساد بفوات الوقت ، وهو أن يفوته الوقوف بعرفة يوم عرفة ، فإن العلماء أجمعوا أن من هذه صفته لايخرج من إحرامه إلا بالطواف بالبيت والسعى بين الصفا والمروة ، أعنى أنه يحل ولا بد بعمرة ، وأن عليه حج قابل . واختلفوا هل عليه هدى أم لا ؟ فقال مالك والشافعى وأحمد والثورى وأبو ثور عليه الهدى ، وعمدتهم إجماعهم على أن من حبسه مرض حتى فاته الحج أن عليه الهدى . وقال أبوحنيفة : يتحلل بعمرة ويحج من قابل ولا هدى عليه . وحجة الكوفيين أن الأصل فى الهدى إنما هو بدل من القضاء ، فإذا كان القضاء فلا هدى إلا ما خصصه الإجماع . واختلف مالك والشافعى وأبوحنيفة فيمن فاته الحج وكان قارنا هل يقضى حجا مفردا أو مقرونا بعمرة ؟ فذهب مالك والشافعى إلى أنه يقضى قارنا لأنه إنما يقضى مثل الذى عليه . وقال أبوحنيفة ليس عليه إلا الإفراد لأنه قد طاف لعمرته فليس يقضى إلا مافاته .
وجمهور العلماء على أن من فاته الحج أنه لايقيم على إحرامه ذلك إلى عام آخر وهذا هو الاختيار عند مالك ، إلا أنه أجاز ذلك ليسقط عنه الهدى ولا يحتاج أن يتحلل بعمرة . وأصل اختلافهم فى هذه المسئلة اختلافهم فيمن أحرم بالحج فى غير أشهر الحج ، فمن لم يجعله محرما لم يجز للذى فاته الحج أن يبقى محرما إلى

عام آخر ، ومن أجاز الإحرام فى غير أيام الحج أجازله البقاء محرما ، قال القاضى : فقد قلنا فى الكفارات الواجبة بالنص فى الحج وفى صفة القضاء فى الحج الفائت والفاسد وفى صفة إحلال من فاته الحج ، وقلنا قبل ذلك فى الكفارات المنصوص عليها ، وما ألحق الفقهاء بذلك من كفارة المفسد حجه ، وبقى أن نقول فى الكفارات التى اختلفوا فيها فى ترك نسك نسك منها من مناسك الحج مما لم ينص عليه .

القول فى الكفارات المسكوت عنها

فنقول : إن الجمهور اتفقوا على أن النسك ضربان : نسك هو سنة موكدة ونسك هو مرغب فيه . فالذى هو سنة يجب على تاركه الدم لأنه حج ناقص أصله المتمتع والقارن. وروى عن ابن عباس أنه قال : من فاته من نسكه شىء فعليه دم ، وأما الذى هو نفل فلم يروا فيه دما ، ولكنهم اختلفوا اختلافا كثيرا فى ترك نسك نسك هل فيه دم أم لا ؟ وذلك لاختلافهم فيه هل هو سنة أو نفل ؟ وأما ما كان فرضا فلا خلاف عندهم أنه لايجبر بالدم ، وإنما يختلفون فى الفعل الواحد نفسه من قبل اختلافهم هل هو فرض أم لا ؟ وأما أهل الظاهر فإنهم لايرون دما إلا حيث ورد النص لتركهم القياس وبخاصة فى العبادات ، وكذلك اتفقوا على أن ما كان من التروك مسنونا ففعل ففيه فدية الأذى ، وما كان مرغبا فيه فليس فيه شىء . واختلفوا فى ترك فعل لاختلافهم هل هو سنة أم لا ؟ وأهل الظاهر لايوجبون الفدية إلا فى المنصوص عليه ونحن نذكر المشهور من اختلاف الفقهاء فى ترك نسك نسك ، أعنى فى وجوب الدم أو لاوجوبه من أول المناسك إلى آخرها ، وكذلك فى فعل محظور محظور ، فأول ما اختلفوا فيه من المناسك من جاوز الميقات فلم يحرم هل عليه دم ؟ فقال قوم : لادم عليه : وقال قوم: عليه الدم وإن رجع ، وهو قول مالك وابن المبارك : وروى عن الثورى . وقال قوم : إن رجع إليه فليس عليه دم ، وإن لم يرجع فعليه دم ، وهو قول الشافعى وأبى يوسف ومحمد ومشهور قول الثورى . وقال أبوحنيفة : إن رجع ملبيا فلا دم عليه ، وإن رجع غير ملب كان عليه الدم : وقال قوم : هو فرض ولا يجبره بالدم :

واختلفوا فيمن غسل رأسه بالخطمى . فقال مالك وأبو حنيفة يفتدى . وقال الثورى وغيره لاشىء عليه . ورأى مالك أن فى الحمام الفدية ، وأباحه الأكثرون وروى عن ابن عباس من طريق ثابت دخوله ، والجمهور على أنه يفتدى من لبس من المحرمين ما نهى عن لباسه . واختلفوا إذا لبس السراويل لعدم الإزار هل يفتدى أم لا ؟ فقال مالك وأبو حنيفة : يفتدى ، وقال الثورى وأحمد وأبو ثور وداود : لاشىء عليه إذا لم يجد إزارا . وعمدة من منع النهى المطلق وعمدة من لم ير فيه فدية حديث عمرو بن دينار عن جابر وابن عباس قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « السَّرَاوِيلُ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ الإِزَارَ والخُفُّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ » واختلفوا فيمن لبس الخفين مقطوعين مع وجود النعلين ، فقال مالك : عليه الفدية ، وقال أبو حنيفة: لافدية عليه ، والقولان عن الشافعى. واختلفوا فى لبس المرأة القفازين هل فيه فدية أم لا ؟ وقد ذكرنا كثيرا من هذه الأحكام فى باب الإحرام ، وكذلك اختلفوا فيمن ترك التلبية هل عليه دم أم لا ؟ وقد تقدم . واتفقوا على أن من نكس الطواف أو نسى شوطا من أشواطه أنه يعيده ما دام بمكة . واختلفوا إذا بلغ إلى أهله ، فقال قوم منهم أبو حنيفة : يجزيه الدم ، وقال قوم : بل يعيد ويجبر ما نقصه ولا يجزيه الدم . وكذلك اختلفوا فى وجوب الدم على من ترك الرمل فى الثلاثة الأشواط ، وبالوجوب قال ابن عباس والشافعى وأبو حنيفة وأحمد وأبو ثور . واختلف فى ذلك قول مالك وأصحابه . والخلاف فى هذه الأشياء كلها مبناه على أنه هل هو سنة أم لا ؟ وقد تقدم القول فى ذلك . وتقبيل الحجر أو تقبيل يده بعد وضعها عليه إذا لم يصل الحجر عند كل من لم يوجب الدم قياسا على المتمتع إذا تركه فيه دم . وكذلك اختلفوا فيمن نسى ركعتى الطواف حتى رجع إلى بلده هل عليه دم أم لا ؟ فقال مالك : عليه دم . وقال الثورى : يركعهما ما دام فى الحرم . وقال الشافعى وأبو حنيفة : يركعهما حيث شاء ، والذين قالوا فى طواف الوداع إنه ليس بفرض اختلفوا فيمن تركه ولم تتمكن له العودة إليه هل عليه دم أم لا ؟ فقال مالك : ليس عليه شىء إلا أن يكون قريبا فيعود . وقال أبو حنيفة والثورى : عليه دم إن لم يعد ، وإنما يرجع عندهم

ما لم يبلغ المواقيت ،وحجة من لم يره سنة مؤكدة سقوطه عن المكى والحائض . وعند أبى حنيفة أنه إذا لم يدخل الحجر فى الطواف أعاد ما لم يخرج من مكة ، فإن خرج فعليه دم : واختلفوا هل من شرط صحة الطواف المشى فيه مع القدرة عليه ؟ فقال مالك : هو من شرطه كالقيام فى الصلاة ، فإن عجز كان كصلاة القاعد ويعيد عنده أبدا ، إلا إذا رجع إلى بلده فإن عليه دما . وقال الشافعى : الركوب فى الطواف جائز « لأن النبى صلى الله عليه وسلم طاف بالبيت راكبا من غير مرض » ولكنه أحب أن يستشرف الناس إليه ، ومن لم ير السعى واجبا فعليه فيه دم إذا انصرف إلى بلده . ومن رآه تطوعا لم يوجب فيه شيئا ، وقد تقدم اختلافهم أيضا فيمن قدّم السعى على الطواف هل فيه دم إذا لم يعد حتى يخرج من مكة أم ليس فيه دم ؟ واختلفوا فى وجوب الدم على من دفع من عرفة قبل الغروب فقال الشافعى وأحمد : إن عاد فدفع بعد غروب الشمس فلا دم عليه ، وإن لم يرجع حتى طلع الفجر وجب عليه الدم . وقال أبو حنيفة والثورى : عليه الدم رجع أو لم يرجع ، وقد تقدم هذا . واختلفوا فيمن وقف من عرفة بعرنة ، فقال الشافعى : لا حج له ، وقال مالك : عليه دم . وسبب الاختلاف هل النهى عن الوقوف بها من باب الحظر أو من باب الكراهية ، وقد ذكرنا فى باب أفعال الحج إلى انقضائها كثيرا من اختلافهم فيما فى تركه دم وما ليس فيه دم ، وإن كان الترتيب يقتضى ذكره فى هذا الموضع ، والأسهل ذكره هنالك . قال القاضى : فقد قلنا فى وجوب هذه العبادة وعلى من تجب ؟ وشروط وجوبها ومتى تجب ؟ وهى التى تجرى مجرى المقدمات لمعرفة هذه العبادة ، وقلنا بعد ذلك فى زمان هذه العبادة ومكانها ومحظوراتها وما اشتملت عليه أيضا من الأفعال فى مكان مكان من أماكنها وزمان زمان من أزمنتها الجزئية إلى انقضاء زمانها ، ثم قلنا فى أحكام التحلل الواقع فى هذه العبادة ، وما يقبل من ذلك الإصلاح بالكفارات وما لا يقبل الإصلاح بل يوجب الإعادة ، وقلنا أيضا فى حكم الإعادة بحسب موجباتها . وفى هذا الباب يدخل من شرع فيها فأحصر بمرض أو عدو أو غير ذلك .والذى بقى من أفعال هذه العبادة هو القول فى الهدى .وذلك أن هذا النوع من العبادات هو جزء من هذه العبادة ، وهو مما ينبغى أن يفرد بالنظر فلنقل فيه :

القول فى الهدى

فنقول : إن النظر فى الهدى يشتمل على معرفة وجوبه وعلى معرفة جنسه وعلى معرفة سنه وكيفية سوقه ومن أين يساق وإلى أين ينتهى بسوقه ، وهوموضع نحره وحكم لحمه بعد النحر ، فنقول : إنهم قد أجمعوا على أن الهدى المسوق فى هذه العبادة منه واجب ومنه تطوع ؛ فالواجب منه ما هو واجب بالنذر ، ومنه ما هو واجب فى بعض أنواع هذه العبادة ، ومنه ما هو واجب لأنه كفارة . فأما ما هو واجب فى بعض أنواع هذه العبادة فهو هدى المتمتع باتفاق وهدى القارن باختلاف . وأما الذى هو كفارة فهدى القضاء على مذهب من يشترط فيه الهدى ، وهدى كفارة الصيد ، وهدى إلقاء الأذى والتفث وما أشبه ذلك من الهدى الذى قاسه الفقهاء فى الإخلال بنسك نسك منها على المنصوص عليه . فأما جنس الهدى فإن العلماء متفقون على أنه لايكون الهدى إلا من الأزواج الثمانية التى نص الله عليها ، وأن الأفضل فى الهدايا هى الإبل ثم البقر ثم الغنم ثم المعز ، وإنما اختلفوا فى الضحايا . وأما الأسنان فإنهم أجمعوا أن الثنىّ فما فوقه يجزى منها ، وأنه لايجزى الجذع من المعز فى الضحايا والهدايا لقوله عليه الصلاة والسلام لأبى بردة « تُجزِى عَنْكَ ولا تُجزِى عَنْ أحَدٍ بَعْدَكَ » واختلفوا فى الجذع من الضأن ، فأكثر أهل العلم يقولون بجوازه فى الهدايا والضحايا . وكان ابن عمر يقول : لايجزى فى الهدايا إلا الثنى من كل جنس ، ولا خلاف فى أن الأغلى ثمنا من الهدايا أفضل . وكان الزبير يقول لبنيه : يا بنى لايهدين أحدكم لله من الهدى شيئا يستحى أن يهديه لكريمه ، فإن الله أكرم الكرماء وأحق من اختير له ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فى الرّقاب وقد قيل له أيها أفضل فقال : أغلاها ثمَنا وأنْفَسُها عِنْدَ أهْلِها » وليس فى عدد الهدى حد معلوم ، وكان هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة . وأما كيفية سوق الهدى فهو التقليد والإشعار بأنه هدى « لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عام الحديبية ، فلما كان بذى الحليفة قلد الهدى وأشعره

واحرم » وإذا كان الهدى من الإبل والبقر فلا خلاف أنه يقلد نعلا أو نعلين أو ما أشبه ذلك لمن لم يجد النعال: واختلفوا فى تقليد الغنم ، فقال مالك وأبو حنيفة لاتقلد الغنم . وقال الشافعى وأحمد وأبو ثور وداود : تقلد لحديث الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة « أن النبى صلى الله عليه وسلم أهدى إلى البيت مرة غنما فقلده » واستحبوا توجيهه إلى القبلة فى حين تقليده ، واستحب مالك الإشعار من الجانب الأيسر لما رواه عن نافع عن ابن عمر أنه كان إذا أهدى هديا من المدينة قلده وأشعره بذى الحليفة قلده قبل أن يشعره ، وذلك فى مكان واحد وهو موجه للقبلة يقلده بنعلين ويشعره من الشق الأيسر ، ثم يساق معه حتى يوقف به مع الناس بعرفة ، ثم يدفع به معهم إذا دفعوا ، وإذا قدم منى غداة النحر نحره قبل أن يحلق أو يقصر ، وكان هو ينحر هديه بيده يصفهن قياما ويوجههن للقبلة ثم يأكل ويطعم : واستحب الشافعى وأحمد وأبو ثور الإشعار من الجانب الأيمن لحديث ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بذى الحليفة ، ثم دعا ببدنه فأشعرها من صفحة سنامها الأيمن ثم سلت الدم عنها وقلدها بنعلين ثم ركب راحلته ، فلما استوت على البيداء أهل بالحج » وأما من أين يساق الهدى ؟ فإن مالكا يرى أن من سنته أن يساق من الحل ، ولذلك ذهب إلى أن من اشترى الهدى بمكة ولم يدخله من الحل أن عليه أن يقفه بعرفة ، وإن لم يفعل فعليه البدل . وأما إن كان أدخله من الحل فيستحب له أن يقفه بعرفة ، وهو قول ابن عمر ، وبه قال الليث . وقال الشافعى والثورى وأبو ثور : وقوف الهدى بعرفة سنة ، ولا حرج على من لم يقفه كان داخلا من الحل أو لم يكن . وقال أبو حنيفة ليس توقيف الهدى بعرفة من السنة ، وحجة مالك فى إدخال الهدى من الحل إلى الحرم « أن النبى عليه الصلاة والسلام كذلك فعل وقال : خذوا عنى مناسككم » وقال الشافعى : التعريف سنة مثل التقليد . وقال أبو حنيفة : ليس التعريف بسنة ، وإنما فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن مسكنه كان خارج الحرم . وروى عن عائشة التخيير فى تعريف الهدى أو لاتعريفه . وأما محله فهو البيت العتيق كما قال تعالى ـ ثُمَّ مَحِلُّهَا إلى البَيْتِ العَتِيقِ ـ وقال ـ هديا بالغ الكعبة ـ وأجمع العلماء على أن الكعبة لايجوز لأحد فيها ذبح ، وكذلك المسجد الحرام ، وأن

المعنى فى قوله ـ هديا بالغ الكعبة ـ أنه إنما أراد به النحر بمكة إحسانا منه لمساكينهم وفقرائهم . وكان مالك يقول : إنما المعنى فى قوله ـ هديا بالغ الكعبة ـ مكة ، وكان لايجيز لمن نحر هديه فى الحرم إلا أن ينحره بمكة . وقال الشافعى وأبو حنيفة : إن نحره فى غير مكة من الحرم أجزأه . وقال الطبرى : يجوز نحر الهدى حيث شاء المهدى إلا هدى القران وجزاء الصيد فإنهما لاينحران إلا بالحرم . وبالجملة فالنحر بمنى إجماع من العلماء وفى العمرة بمكة ، إلا ما اختلفوا فيه من نحر المحصر . وعند مالك إن نحر للحج بمكة والعمرة بمنى أجزأه ، وحجة مالك فى أنه لايجوز النحر بالحرم إلا بمكة قوله صلى الله عليه وسلم « وكُلُّ فِجاجِ مَكَّةَ وَطُرُقِها مَنْحَرٌ » واستثنى مالك من ذلك هدى الفدية ، فأجاز ذبحه بغير مكة . وأما متى ينحر فإن مالكا قال : إن ذبح هدى التمتع أو التطوع قبل يوم النحر لم يجزه ، وجوّزه أبو حنيفة فى التطوع وقال الشافعى : يجوز فى كليهما قبل يوم النحر ، ولا خلاف عند الجمهور أن ما عدل من الهدى بالصيام أنه يجوز حيث شاء ، لأنه لامنفعة فى ذلك لا لأهل الحرم ولا لأهل مكة ، وإنما اختلفوا فى الصدقة المعدولة عن الهدى ، فجمهور العلماء على أنها لمساكين مكة والحرم ، لأنها بدل من جزاء الصيد الذى هو لهم ، وقال مالك : الإطعام كالصيام يجوز بغير مكة . وأما صفة النحر فالجمهور مجمعون على أن التسمية مستحبة فيها لأنها زكاة ، ومنهم من استحب مع التسمية التكبير . ويستحب للمهدى أن يلى نحر هديه بيده وإن استخلف جاز ، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هديه ، ومن سنتها أن تنحر قياما لقوله سبحانه وتعالى ـ فاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْها صَوَافَّ ـ وقد تكلم فى صفة النحر فى كتاب الذبائح . وأما مايجوز لصاحب الهدى من الانتفاع به وبلحمه فإن فى ذلك مسائل مشهورة : أحدها هل يجوز له ركوب الهدى الواجب أو التطوع ؟ فذهب أهل الظاهر إلى أن ركوبه جائز من ضرورة ومن غير ضرورة ، وبعضهم أوجب ذلك ، وكره جمهور فقهاء الأمصار ركوبها من غير ضرورة ، والحجة للجمهور ما خرّجه أبو داود عن جابر وقد سئل عن ركوب الهدى فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « ارْكَبْها بالمَعْرُوفِ إذَا أُلجِئْتَ إلَيْها حَتَّى تَجِدَ ظَهْرًا » ومن طريق

المعنى أن الانتفاع بما قصد به القربة إلى الله تعالى منعه مفهوم من الشريعة ، وحجة أهل الظاهر ما رواه مالك عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يسوق بدنة فقال : ارْكَبْها ، فقال : يا رسول الله إنها هدى ، فقال : ارْكَبْها ، ويلك فى الثانية أو فى الثالثة » . وأجمعوا أن هدى التطوع إذا بلغ محله أنه يأكل منه صاحبه كسائر الناس ، وأنه إذا عطب قبل أن يبلغ محله خلى بينه وبين الناس ولم يأكل منه ، وزاد داود : ولا يطعم منه شيئا أهل رفقته « لما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بالهدى مع ناجية الأسلمى وقال له : إنْ عَطِبَ مِنْها شَىْءٌ فانْحَرْهُ ثُمَّ اصْبُغْ نَعْلَيْهِ فى دَمِهِ وَخَلِّ بَيْنَهُ وبَيْنَ النَّاسِ » وروى عن ابن عباس هذا الحديث فزاد فيه « ولا تأكُلْ مِنْهُ أنْتَ ولا أهْلُ رِفْقَتِكَ » وقال بهذه الزياده داود وأبو ثور . واختلفوا فيم يجب على من أكل منه ، فقال مالك إن أكل منه وجب عليه بدله . وقال الشافعى وأبو حنيفة والثورى وأحمد وابن حبيب من أصحاب مالك : عليه قيمة ما أكل أو أمر بأكله طعاما يتصدق به : وروى ذلك عن على وابن مسعود وابن عباس وجماعة من التابعين . وما عطب فى الحرم قبل أن يصل مكة فهل بلغ محله أم لا ؟ فيه الخلاف مبنى على الخلاف المتقدم هل المحل هو مكة أو الحرم ؟ وأما الهدى الواجب إذا عطب قبل محله فإن لصاحبه أن يأكل منه لأن عليه بدله ، ومنهم من أجاز له بيع لحمه وأن يستعين به فى البدل ، وكره ذلك مالك . واختلفوا فى الأكل من الهدى الواجب إذا بلغ محله ، فقال الشافعى : لايؤكل من الهدى الواجب كله ولحمه كله للمساكين ، وكذلك جِلُّه إن كان مجللا والنعل الذى قلد به . وقال مالك : يؤكل من كل الهدى الواجب إلا جزاء الصيد ونذر المساكين وفدية الأذى . وقال أبو حنيفة : لايؤكل من الهدى الواجب إلا هدى المتعة وهدى القران . وعمدة الشافعى تشبيه جميع أصناف الهدى الواجب بالكفارة . وأما من فرق فلأنه يظهر فى الهدى معنيان : أحدهما أنه عبادة مبتدأة . والثانى أنه كفارة ، وأحد المعنيين فى بعضها أظهر ، فمن غلب شبهه بالعبادة على شبهه بالكفارة فى نوع نوع من أنواع الهدى كهدى القران وهدى التمتع وبخاصة عند

من يقول إن التمتع والقران أفضل لم يشترط أن لايأكل ، لأن هذا الهدى عنده هو فضيلة لاكفارة تدفع العقوبة ، ومن غلب شبهه بالكفارة قال : لايأكله لاتفاقهم على أنه لايأكل صاحب الكفارة من الكفارة ، ولما كان هدى جزاء الصيد وفدية الأذى ظاهر من أمرهما أنهما كفارة لم يختلف هؤلاء الفقهاء فى أنه لايأكل منها . قال القاضى : فقد قلنا فى حكم الهدى وفى جنسه وفى سنه وكيفية سوقه ، وشروط صحته من الزمان والمكان، وصفة نحره وحكم الانتفاع به ، وذلك ما قصدناه والله الموفق للصواب . وبتمام القول فى هذا بحسب ترتيبنا تم القول فى هذا الكتاب بحسب غرضنا ولله الشكر والحمد كثيرا على ما وفق وهدى ومنّ به من التمام والكمال :

وكان الفراغ منه يوم الأربعاء التاسع من جمادى الأولى الذى هو عام أربعة وثمانين وخمسمائة ، وهو جزء من كتاب المجتهد الذى وضعته منذ أزيد من عشرين عاما أو نحوها ، والحمد لله رب العالمين : كان رضى الله عنه عزم حين تأليف الكتاب أولا ألا يثبت كتاب الحج ، ثم بدا له بعد فأثبته .

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما

كتاب الجهاد

والقول المحيط بأصول هذا الباب ينحصر فى جملتين : الجملة الأولى : [فى معرفة أركان الحرب . الثانية : فى أحكام أموال المحاربين إذا تملكها المسلمون.

(الجملة الأولى) وفى هذه الجملة فصول سبعة : أحدها : معرفة حكم هذه الوظيفة ولمن تلزم . والثانى : معرفة الذين يحاربون . والثالث : معرفة ما يجوز من النكاية فى صنف صنف من أصناف أهل الحرب مما لايجوز . والرابع : معرفة جواز شروط الحرب . والخامس : معرفة العدد الذين لايجوز الفرار عنهم : والسادس : هل تجوز المهادنة ؟ . والسابع : لماذا يحاربون ؟ .

الفصل الأوّل فى معرفة حكم هذه الوظيفة

فأما حكم هذه الوظيفة فأجمع العلماء على أنها فرض على الكفاية لافرض عين ، إلا عبد الله بن الحسن ، فإنه قال إنها تطوّع ، وإنما صار الجمهور

لكونه فرضا لقوله تعالى ـ كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ ـ الآية . وأما كونه فرضا على الكفاية ، أعنى إذا قام به البعض سقط عن البعض فلقوله تعالى ـ وَما كانَ المُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كافَّةً ـ الآية ، وقوله ـ وَكُلا وَعَدَ اللهُ الحُسْنَى ـ ولم يخرج قط رسول الله صلى الله عليه وسلم للغزو إلا وترك بعض الناس ، فإذا اجتمعت هذه اقتضى ذلك كون هذه الوظيفة فرضا على الكفاية . وأما على من يجب فهُم الرجال الأحرار البالغون الذين يجدون بما يغزون الأصحاء إلا المرضى وإلا الزمنى ، وذلك لاخلاف فيه لقوله تعالى ـ لَيْسَ عَلَى الأعْمَى حَرَجٌ ولا عَلَى المَرِيضِ حَرَجٌ ولاعَلَى الأعْرَجِ حَرَجٌ ـ وقوله ـ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ ولا عَلَى المَرْضَى ولا عَلَى الَّذِينَ لايَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ ـ الآية . وأما كون هذه الفريضة تختص بالأحرار فلا أعلم فيها خلافا ، وعامة الفقهاء متفقون على أن من شرط هذه الفريضة إذن الأبوين فيها ، إلا أن تكون عليه فرض عين مثل أن لايكون هنالك من يقوم بالفرض إلا بقيام الجميع به ، والأصل فى هذا ما ثبت « أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم « إنى أريد الجهاد ، قال : أحَيٌّ وَالداكَ ؟ قال نَعم ، قال : فَفِيهِما فَجاهِدْ » واختلفوا فى إذن الأبوين المشركين . وكذلك اختلفوا فى إذن الغريم إذا كان عليه دين لقوله عليه الصلاة والسلام وقد سأله الرجل « أيكفِّر الله عنى خطاياى إن مت صابرا محتسبا فى سبيل الله ؟ قال : نَعَمْ إلاَّ الدَّيْنَ كَذَلكَ قالَ لى جِبْرِيلُ آنفا » والجمهور على جواز ذلك ، وبخاصة إذا تخلف وفاء من دينه .

الفصل الثانى فى معرفة الذين يحارَبون

فأما الذين يحاربون فاتفقوا على أنهم جميع المشركين لقوله تعالى ـ وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لاتَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ ـ إلا ما روى عن مالك أنه قال : لايجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك ، لما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال « ذَرُوا الحَبَشَةَ ما وَذَرَتْكُمْ » وقد سئل مالك عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك لكن قال : لم يزل الناس يتحامون غزوهم .

الفصل الثالث في معرفة ما يجوز من النكاية فى العدو

وأما ما يجوز من النكاية فى العدو ، فإن النكاية لاتخلو أن تكون فى الأموال أو فى النفوس أو فى الرقاب ، أعنى الاستعباد والتملك . فأما النكاية التى هى الاستعباد فهى جائزة بطريق الإجماع فى جميع أنواع المشركين ، أعنى ذكرانهم وإناثهم وشيوخهم وصبيانهم صغارهم وكبارهم إلا الرهبان ، فإن قوما رأوا أن يتركوا ولا يؤسروا بل يتركوا دون أن يعرض إليهم لابقتل ولا باستعباد لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « فَذَرْهُمْ وَمَا حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ إِلَيْهِ » واتباعا لفعل أبى بكر ، وأكثر العلماء على أن الإمام مخير فى الأسارى فى خصال : منها أن يمن عليهم ، ومنها أن يستعبدهم ، ومنها أن يقتلهم ، ومنها أن يأخذ منهم الفداء ، ومنها أن يضرب عليهم الجزية . وقال قوم : لايجوز قتل الأسير . وحكى الحسن بن محمد التميمى أنه إجماع الصحابة . والسبب فى اختلافهم تعارض الآية فى هذا المعنى وتعارض الأفعال ومعارضة ظاهر الكتاب لفعله عليه الصلاة والسلام ، وذلك أن ظاهر قوله تعالى ـ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ـ الآية ، أنه ليس للإمام بعد الأسر إلا المن أو الفداء وقوله تعالى ـ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِى الأَرْضِ الآية : والسبب الذى نزلت فيه من أسارى بدر يدل على أن القتل أفضل من الاستعباد ، وأما هو عليه الصلاة والسلام فقد قتل الأسارى فى غير ما موطن وقد منّ واستعبد النساء . وقد حكى أبو عبيد أنه لم يستعبد أحرار ذكور العرب وأجمعت الصحابة بعده على استعباد أهل الكتاب ذكرانهم وإناثهم ، فمن رأى أن الآية الخاصة بفعل الأسارى ناسخة لفعله قال : لايقتل الأسير ، ومن رأى أن الآية ليس فيها ذكر لقتل الأسير ولا المقصود منها حصر ما يفعل بالأسارى بل فعله عليه الصلاة والسلام وهو حكم زائد على ما فى الآية ، ويحط العتب الذى وقع فى ترك قتل أسارى بدر قال : بجواز قتل الأسير ، والقتل إنما يجوز إذا لم يكن يوجد بعد تأمين ، وهذا ما لاخلاف فيه بين المسلمين ، وإنما اختلفوا فيمن يجوز تأمينه ممن لايجوز ، واتفقوا على جواز تأمين الإمام ، وجمهور

العلماء على جواز أمان الرجل الحر المسلم إلا ما كان من ابن الماجشون يرى أنه موقوف على إذن الإمام . واختلفوا فى أمان العبد وأمان المرأة ، فالجمهور على جوازه ، وكان ابن الماجشون وسحنون يقولان : أمان المرأة موقوف على إذن الإمام : وقال أبوحنيفة : لايجوز أمان العبد إلا أن يقاتل . والسبب فى اختلافهم معارضة العموم للقياس . أما العموم فقوله عليه الصلاة والسلام « المُسْلِمونَ تَتَكافَأُ دِماؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْناهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ » فهذا يوجب أمان العبد بعمومه . وأما القياس المعارض له فهو أن الأمان من شرطه الكمال ، والعبد ناقص بالعبودية ، فوجب أن يكون للعبودية تأثير فى إسقاطه قياسا على تأثيرها فى إسقاط كثير من الأحكام الشرعية وأن يخصص ذلك العموم بهذا القياس . وأما اختلافهم فى أمان المرأة ، فسببه اختلافهم فى مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام « قَدْ أَجَرْنا مَنْ أَجَرْتِ يا أُمَّ هانِئٍ » وقياس المرأة فى ذلك على الرجل ، وذلك أن من فهم من قوله عليه الصلاة والسلام « قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ » إجازة أمانها لاصحته فى نفسه ، وأنه لولا إجازته لذلك لم يؤثر قال : لاأمان للمرأة إلا أن يجيزه الإمام ، ومن فهم من ذلك أن إمضاءه أمانها كان من جهة أنه قد انعقد وأثر لامن جهة أن إجازته هى التى صححت عقده قال : أمان المرأة جائز ، وكذلك من قاسها على الرجل ولم ير بينهما فرقا فى ذلك أجاز أمانها ، ومن رأى أنها ناقصة عن الرجل لم يجز أمانها ، وكيفما كان فالأمان غير مؤثر فى الاستعباد وإنما يؤثر فى القتل ، وقد يمكن أن ندخل الاختلاف فى هذا من قبل اختلافهم فى ألفاظ جموع المذكر هل تتناول النساء أم لا ؟ أعنى بحسب العرف الشرعى. وأما النكاية التى تكون فى النفوس فهى القتل. ولا خلاف بين المسلمين أنه يجوز فى الحرب قتل المشركين الذكران البالغين المقاتلين . وأما القتل بعد الأسر ففيه الخلاف الذى ذكرنا ، وكذلك لاخلاف بينهم فى أنه لايجوز قتل صبيانهم ولا قتل نسائهم ما لم تقاتل المرأة والصبى ، فإذا قاتلت المرأة استبيح دمها ، وذلك لما ثبت « أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن قتل النساء والولدان ، وقال فى امرأة مقتولة : ما كانَتْ هَذِهِ لِتُقاتِلَ » واختلفوا فى أهل الصوامع

المنتزعين عن الناس والعميان والزمنى والشيوخ الذين لايقاتلون والمعتوه والحراث والعسيف ، فقال مالك : لايقتل الأعمى ولا المعتوه ولا أصحاب الصوامع ، ويترك لهم من أموالهم بقدر ما يعيشون به ، وكذلك لايقتل الشيخ الفانى عنده ، وبه قال أبوحنيفة وأصحابه . وقال الثورى والأوزاعى : لاتقتل الشيوخ فقط . وقال الأوزاعى : لاتقتل الحراث . وقال الشافعى فى الأصح عنه تقتل جميع هذه الأصناف . والسبب فى اختلافهم معارضة بعض الآثار بخصوصها لعموم الكتاب ، ولعموم قوله عليه الصلاة والسلام الثابت « أُمِرْتُ أنْ أقاتِلَ النَّاسَ حتَّى يَقُولُوا لاإلَهَ إلاَّ اللهُ » الحديث ، وذلك فى قوله تعالى ـ فإذَا انْسَلَخَ الأشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ـ يقتضى قتل كل مشرك راهبا كان أو غيره ، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لاإله إلا الله » . وأما الآثار التى وردت باستبقاء هذه الأصناف ؛ فمنها ما رواه داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس « أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث جيوشه قال : لاتَقْتُلُوا أصْحَابَ الصَّوَامِعِ » ومنها أيضا ما روى عن أنس بن مالك عن النبى عليه الصلاة والسلام قال « لاتَقْتُلُوا شَيْخًا فانِيا ولا طِفْلا صَغِيرا ولا امْرأةً ولاتَغُلُّوا » خرجه أبوداود ، ومن ذلك أيضا ما رواه مالك عن أبى بكر أنه قال : ستجدون قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فدعهم وما حبسوا أنفسهم له ، وفيه : ولا تقتلن امرأة ولاصبيا ولاكبيرا هرما » . ويشبه أن يكون السبب الأملك فى الاختلاف فى هذه المسئلة معارضة قوله تعالى ـ وَقاتِلُوا فى سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ ولا تَعْتَدُوا إنَّ اللهَ لايُحِبُّ المُعْتَدِينَ ـ لقوله تعالى ـ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ـ الآية : فمن رأى أن هذه ناسخة لقوله تعالى ـ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ـ لأن القتال أولا إنما أبيح لمن يقاتل قال : الآية على عمومها ، ومن رأى أن قوله تعالى ـ وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ـ وهى محكمة وأنها تتناول (١) هؤلاء الأصناف الذين لايقاتلون استثناها من عموم تلك ، وقد احتج الشافعى

---

(١) قوله تتناول الخ : هكذا هذه العبارة ولينظر التناول بعد قوله يقاتلونكم تأمل اه مصححه .

بحديث سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اقْتُلُوا شُيُوخَ الْمُشْرِكِينَ واسْتَحْيُوا شَرْخَهُمْ » وكأن العلة الموجبة للقتل عنده إنما هى الكفر ، فوجب أن تطرد هذه العلة فى جميع الكفار . وأما من ذهب إلى أنه لايقتل الحراث ، فانه احتج فى ذلك بما روى عن زيد بن وهب قال : أتانا كتاب عمر رضى الله عنه وفيه : لاتغلوا ولاتغدروا ولا تقتلوا وليدا واتقوا الله فى الفلاحين . وجاء فى حديث رباح بن ربيعة النهى عن قتل العسيف المشرك وذلك « أنه خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة غزاها . فمر رباح وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على امرأة مقتولة ، فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ثم قال : ماكانَتْ هَذِهِ لِتُقَاتِلَ . ثم نظر فى وجوه القوم فقال لأحدهم: الحَقْ بخالِدِ بْنِ الوَلِيدِ فَلا يَقْتُلَنَّ ذُرِّيَّةً ولا عَسِيفا ولا امْرأَةً » . والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم اختلافهم فى العلة الموجبة للقتل ، فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك هى الكفر لم يستثن أحدا من المشركين . ومن زعم أن العلة فى ذلك إطاقة القتال للنهى عن قتل النساء مع أنهن كفار استثنى من لم يطق القتال ومن لم ينصب نفسه إليه كالفلاح والعسيف . وصح النهى عن المثلة ، واتفق المسلمون على جواز قتلهم بالسلاح ، واختلفوا فى تحريقهم بالنار ، فكره قوم تحريقهم بالنار ورميهم بها وهو قول عمر . ويروى عن مالك ، وأجاز ذلك سفيان الثورى . وقال بعضهم : إن ابتدأ العدو بذلك جاز وإلا فلا . والسبب فى اختلافهم معارضة العموم للخصوص . أما العموم فقوله تعالى - فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولم يستثن قتلا من قتل . وأما الخصوص فما ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى رجل « إنْ قَدَرْتم عَلَيْهِ فاقْتُلُوهُ ولاتُحْرِقُوهُ بالنَّارِ فإنَّهُ لايُعَذِّبُ بالنَّارِ إلاَّ رَبُّ النَّارِ » واتفق عوام الفقهاء على جواز رمى الحصون بالمجانيق سواء كان فيها نساء وذرية أولم يكن لما جاء « أن النبى عليه الصلاة والسلام نصب المنجنيق على أهل الطائف » . وأما إذا كان الحصن فيه أسارى من المسلمين وأطفال من المسلمين ، فقالت طائفة : يكف عن رميهم بالمنجنيق وبه قال الأوزاعى . وقال الليث : ذلك جائز ومعتمد من لم يجزه قوله تعالى

ـ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ـ الآية . وأما من أجاز ذلك فكأنه نظر إلى المصلحة ، فهذا هو مقدار النكاية التى يجوز أن تبلغ بهم فى نفوسهم ورقابهم . وأما النكاية التى تجوز فى أموالهم وذلك فى المبانى والحيوان والنبات فإنهم اختلفوا فى ذلك ، فأجاز مالك قطع الشجر والثمار وتخريب العامر ، ولم يجز قتل المواشى ولا تحريق النخل ، وكره الأوزاعى قطع الشجر المثمر وتخريب العامر كنيسة كان أو غير ذلك ، وقال الشافعى : تحرق البيوت والشجر إذا كانت لهم معاقل ، وكره تخريب البيوت وقطع الشجر إذا لم يكن لهم معاقل . والسبب فى اختلافهم مخالفة فعل أبى بكر فى ذلك لفعله عليه الصلاة والسلام ، وذلك أنه ثبت « أنه عليه الصلاة والسلام حرّق نخل بنى النضير » وثبت عن أبى بكر أنه قال : لاتقطعن شجرا ولا تخربن عامرا . فمن ظن أن فعل أبى بكر هذا إنما كان لمكان علمه بنسخ ذلك الفعل منه صلى الله عليه وسلم . إذ لايجوز على أبى بكر أن يخالفه مع علمه بفعله . أو رأى أن ذلك كان خاصا ببنى النضير لغزوهم قال بقول أبى بكر . ومن اعتمد فعله عليه الصلاة والسلام ولم ير قول أحد ولا فعله حجة عليه قال بتحريق الشجر . وإنما فرق مالك بين الحيوان والشجر لأن قتل الحيوان مثلة وقد نهى عن المثلة ، ولم يأت عنه عليه الصلاة والسلام أنه قتل حيوانا . فهذا هو معرفة النكاية التى يجوز أن تبلغ من الكفار فى نفوسهم وأموالهم :

الفصل الرابع فى شرط الحرب

فأما شرط الحرب فهو بلوغ الدعوة باتفاق، أعنى أنه لايجوز حرابتهم حتى يكونوا قد بلغتهم الدعوة . وذلك شىء مجتمع عليه من المسلمين لقوله تعالى ـ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ـ وأما هل يجب تكرار الدعوة عند تكرار الحرب فانهم اختلفوا فى ذلك ، فمنهم من أوجبها ، ومنهم من استحبها ومنهم من لم يوجبها ولا استحبها . والسبب فى اختلافهم معارضة القول للفعل ، وذلك « أنه ثبت أنه عليه الصلاة والسلام كان إذا بعث سرية قال لأميرها : إِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ فَأَيَّتُهُنَّ مَا أَجَابُوكَ إِلَيْهَا فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ،

ادْعهُمْ إلى الإسْلامِ فانْ أجابُوكَ فاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ، ثم ادْعُهُمْ إلى التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إلى دَارِ المُهاجِرِينَ وأعْلِمْهُمْ أنهُمْ إنْ فَعَلُوا ذَلكَ أنَّ لهُمْ ما للْمُهاجِرِينَ وأنَّ عَلَيْهِمْ ما عَلى المُهاجِرِينَ ، فانْ أبَوْا واختارُوا دَارَهُمْ فأعْلِمْهُمْ أنهُمْ يَكُونونَ كأعرَابِ المُسْلِمِينَ يَجْرِى عَليْهِم حُكْمُ اللهِ الَّذِى يَجْرِى عَلى المُؤْمِنِينَ ، ولايَكُونُ لهُمْ فى الفَىْءِ والغَنِيمَةِ نَصِيبٌ إلاَّ أنْ يُجاهِدوا مَعَ المُسْلِمِينَ ، فانْ هُمْ أبَوْا فادْعُهُمْ إلى إعْطاء الجِزْيَةِ ، فانْ أجابُوا فاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ ، فانْ أبَوْا فاسْتَعِنْ باللهِ وقاتِلْهُمْ » وثبت من فعله عليه الصلاة والسلام أنه كان يبيِّت العدو ويغير عليهم مع الغدوات ، فمن الناس وهم الجمهور من ذهب إلى أن فعله ناسخ لقوله وأن ذلك إنما كان فى أول الإسلام قبل أن تنتشر الدعوة بدليل دعوتهم فيه إلى الهجرة ، ومن الناس من رجح القول على الفعل ، وذلك بأن حمل الفعل على الخصوص ، ومن استحسن الدعاء فهو وجه من الجمع .

الفصل الخامس

فى معرفة العدد الذين لايجوز الفرار عنهم

وأما معرفة العدد الذين لايجوز الفرار عنهم فهم الضِّعف ، وذلك مجمع عليه لقوله تعالى ـ الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أنَّ فِيكُمْ ضَعْفا ـ الآية . وذهب ابن الماجشون ورواه عن مالك أن الضِّعف إنما يعتبر فى القوة لا فى العدد ، وأنه يجوز أن يفر الواحد عن واحد إذا كان أعتق جوادا منه وأجود سلاحا وأشد قوة .

الفصل السادس فى جواز المهادنة

فأما هل يجوز المهادنة ؟ فإن قوما أجازوها ابتداء من غير سبب إذا رأى ذلك الإمام مصلحة للمسلمين ، وقوم لم يجيزوها إلا لمكان الضرورة الداعية لأهل الإسلام من فتنة أو غير ذلك إما بشىء يأخذونه منهم لاعلى حكم الجزية

إذ كانت الجزية إنما شرطها أن تؤخذ منهم وهم بحيث تنفذ عليهم أحكام المسلمين ,وإما بلا شيء يأخذونه منهم ، وكان الأوزاعى يجيز أن يصالح الإمام الكفار على شيء يدفعه المسلمون إلى الكفار إذا دعت إلى ذلك ضرورة فتنة أو غير ذلك من الضرورات : وقال الشافعى : لايعطى المسلمون الكفار شيئا إلا أن يخافوا أن يصطلموا لكثرة العدو وقلتهم أولمحنة نزلت بهم ، وممن قال بإجازة الصلح إذا رأى الإمام ذلك مصلحة مالك والشافعى وأبو حنيفة ، إلا أن الشافعى لايجوز عنده الصلح لأكثر من المدة التى صالح عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم الكفار عام الحديبية . وسبب اختلافهم فى جواز الصلح من غير ضرورة معارضة ظاهر قوله تعالى ـ فإذَا انْسَلَخَ الأشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ـ وقوله تعالى ـ قاتِلُوا الّذِينَ لايُؤْمِنُونَ باللهِ ولا باليَوْمِ الآخِرِ ـ لقوله تعالى ـ وإنْ جَنَحُوا للسَّلْمِ فاجْنَحْ لهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ ـ فمن رأى أن آية الأمر بالقتال حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ناسخة لآية الصلح قال : لايجوز الصلح إلا من ضرورة ، ومن رأى أن آية الصلح مخصصة لتلك قال : الصلح جائز إذا رأى ذلك الإمام وعضد تأويله بفعله ذلك صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن صلحه صلى الله عليه وسلم عام الحديبية لم يكن لموضع الضرورة . وأما الشافعى فلما كان الأصل عنده الأمر بالقتال حتى يسلموا أو يعطوا الجزية ، وكان هذا مخصصًا عنده بفعله عليه الصلاة والسلام عام الحديبية لم ير أن يزاد على المدة التى صالح عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد اختلف فى هذه المدة ، فقيل كانت أربع سنين وقيل ثلاثا ، وقيل عشر سنين ، وبذلك قال الشافعى . وأما من أجاز أن يصالح المسلمون المشركين بأن يعطوا لهم المسلمون شيئا إذا دعت إلى ذلك ضرورة فتنة أو غيرها فمصيرا إلى ما روى « أنه كان عليه الصلاة والسلام قد هم أن يعطى بعض ثمر المدينة لبعض الكفار الذين كانوا فى جملة الأحزاب لتخييبهم ، فلم يوافقه على القدر الذى كان سمح له به من ثمر المدينة حتى أفاء الله بنصره » . وأما من لم يجز ذلك إلا أن يخاف المسلمون أن يصطلموا فقياسا على إجماعهم على جواز فداء أسارى المسلمين ، لأن المسلمين إذا صاروا فى هذا الحد فهم بمنزلة الأسارى .

الفصل السابع لماذا يحارَبون ؟

فأما لماذا يحاربون؟-فاتفق المسلمون على أن المقصود بالمحاربة لأهل الكتاب ما عدا أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب هو أحد أمرين : إما الدخول فى الإسلام ، وإما إعطاء الجزية لقوله تعالى - قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ - وكذلك اتفق عامة الفقهاء على أخذها من المجوس لقوله صلى الله عليه وسلم « سُنُّوا بِهِم سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ » واختلفوا فيما سوى أهل الكتاب من المشركين هل تقبل منهم الجزية أم لا ؟ فقال قوم : تؤخذ الجزية من كل مشرك ، وبه قال مالك . وقوم استثنوا من ذلك مشركى العرب . وقال الشافعى و أبوثور وجماعة لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب والمجوس . والسبب فى اختلافهم معارضة العموم للخصوص . أما العموم فقوله تعالى - وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ - وقوله عليه الصلاة والسلام « أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فإذَا قالُوها عَصَمُوا مِنِّى دِماءَهُمْ وأموالَهُمْ إلا بِحَقِّها وحِسابُهُمْ على اللهِ » وأما الخصوص فقوله لأمراء السرايا الذين كان يبعثهم إلى مشركى العرب ، ومعلوم أنهم كانوا غير أهل كتاب « فاذا لقيت عدوك فادعهم إلى ثلاث خصال ، فذكر الجزية فيها » وقد تقدم الحديث . فمن رأى أن العموم إذا تأخر عن الخصوص فهو ناسخ له قال : لا تقبل الجزية من مشرك ما عدا أهل الكتاب لأن الآى الآمرة بقتالهم على العموم هى متأخرة عن ذلك الحديث وذلك أن الأمر بقتال المشركين عامة هو فى سورة براءة ، ذلك عام الفتح ، وذلك الحديث إنما هو قبل الفتح بدليل دعائهم فيه للهجرة ، ومن رأى أن العموم يبنى على الخصوص تقدم أو تأخر أو جهل التقدم والتأخر بينهما قال : تقبل الجزية من جميع المشركين وأما تخصيص أهل الكتاب من سائر المشركين فخرج من ذلك العموم باتفاق بخصوص قوله تعالى - مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا

الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. وسيأتى القول فى الجزية وأحكامها فى الجملة الثانية من هذا الكتاب ، فهذه هى أركان الحرب . ومما يتعلق بهذه الجملة من المسائل المشهورة : النهى عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو ، وعامة الفقهاء على أن ذلك غير جائز لثبوت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال أبو حنيفة : يجوز ذلك إذا كان فى العساكر المأمونة. والسبب فى اختلافهم هل النهى عام أريد به العام أو عام أريد به الخاص

(الجملة الثانية) والقول المحيط بأصول هذه الجملة ينحصر أيضا فى سبعة فصول : الأول : فى حكم الخمس . الثانى : فى حكم الأربعة الأخماس . الثالث : فى حكم الأنفال . الرابع : فى حكم ما وجد من أموال المسلمين عند الكفار . الخامس : فى حكم الأرضين . السادس : فى حكم الفىء . السابع : فى أحكام الجزية والمال الذى يؤخذ منهم على طريق الصلح .

الفصل الأول فى حكم خمس الغنيمة

واتفق المسلمون على أن الغنيمة التى تؤخذ قسرا من أيدى الروم ما عدا الأرضين أن خمسها للإمام وأربعة أخماسها للذين غنموها لقوله تعالى وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ـ الآية : واختلفوا فى الخمس على أربعة مذاهب مشهورة : أحدها أن الخمس يقسم على خمسة أقسام على نص الآية ، وبه قال الشافعى . والقول الثانى أنه يقسم على أربعة أخماس ، وأن قوله تعالى ـ فأن لله خمسه ـ هو افتتاح كلام وليس هو قسما خامسا . والقول الثالث أنه يقسم اليوم ثلاثة أقسام ، وأن سهم النبى وذى القربى سقطا بموت النبى صلى الله عليه وسلم . والقول الرابع أن الخمس بمنزلة الفىء يعطى منه الغنى والفقير ، وهو قول مالك وعامة الفقهاء . والذين قالوا يقسم أربعة أخماس أو خمسة اختلفوا فيما يفعل بسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وسهم القرابة بعد موته . فقال قوم : يرد على سائر الأصناف الذين لهم الخمس . وقال قوم : بل يرد على باقى الجيش . وقال قوم : بل سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم للإمام ، وسهم ذوى القربى لقرابة الإمام . وقال قوم :

بل يجعلان فى السلاح والعدة . واختلفوا فى القرابة من هم ؟ فقال قوم بنو هاشم فقط . وقال قوم بنو عبد المطلب وبنو هاشم . وسبب اختلافهم فى هل الخمس يقصر على الأصناف المذكورين أم يعدّى لغيرهم هو هل ذكر تلك الأصناف فى الآية المقصود منها تعيين الخمس لهم أم قصد التنبيه بهم على غيرهم فيكون ذلك من باب الخاص أريد به العام ؟ فمن رأى أنه من باب الخاص أريد به الخاص قال : لايتعدى بالخمس تلك الأصناف المنصوص عليها وهو الذى عليه الجمهور ، ومن رأى أنه من باب الخاص أريد به العام قال يجوز للإمام أن يصرفها فيما يراه صلاحا للمسلمين ، واحتج من رأى أن سهم النبى صلى الله عليه وسلم للإمام بعده بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « إذَا أَطْعَمَ اللهُ نَبِيًّا طُعْمَةً فَهُوَ لِلْخَلِيفَةِ بَعْدَهُ » وأما من صرفه على الأصناف الباقين أو على الغانمين فتشبيها بالصنف المحبس عليهم . وأما من قال القرابة هم بنو هاشم وبنو المطلب فإنه احتج بحديث جبير بن مطعم قال « قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى لبنى هاشم وبنى المطلب من الخمس » قال : وإنما بنو هاشم وبنو المطلب صنف واحد ، ومن قال بنو هاشم صنف فلأنهم الذين لايحل لهم الصدقة . واختلف العلماء فى سهم النبى صلى الله عليه وسلم من الخمس ؛ فقال قوم : الخمس فقط ، ولا خلاف عندهم فى وجوب الخمس له غاب عن القسمة أو حضرها . وقال قوم : بل الخمس والصفى وهو سهم مشهور له صلى الله عليه وسلم ، وهو شىء كان يصطفيه من رأس الغنيمة فرس أو أمة أو عبد . وروى أن صفية كانت من الصفى . وأجمعوا على أن الصفى ليس لأحد من بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أبا ثور فإنه قال : يجرى مجرى سهم النبى صلى الله عليه وسلم .

الفصل الثانى فى حكم الأربعة الأخماس

وأجمع جمهور العلماء على أن أربعة أخماس الغنيمة للغانمين إذا خرجوا باذن الإمام . واختلفوا فى الخارجين بغير إذن الإمام وفيمن يجب له سهمه من الغنيمة ومتى يجب وكم يجب وفيما يجوز له من الغنيمة قبل القسم ؟ فالجمهور على أن أربعة أخماس الغنيمة للذين غنموها خرجوا باذن الإمام أو بغير ذلك

لعموم قوله تعالى ـ وا علموا أنما غنمتم من شيء ـ الآية . وقال قوم : إذا خرجت السرية أو الرجل الواحد بغير إذن الإمام فكل ما ساق نفل يأخذه الإمام ، وقال قوم : بل يأخذه كله الغانم . فالجمهور تمسكوا بظاهر الآية ، وهؤلاء كأنهم اعتمدوا صورة الفعل الواقع من ذلك فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أن جميع السرايا إنما كانت تخرج عن إذنه عليه الصلاة والسلام ، فكأنهم رأوا أن إذن الإمام شرط فى ذلك وهو ضعيف . وأما من له السهم من الغنيمة ؟ فانهم اتفقوا على الذكران الأحرار البالغين ، واختلفوا فى أضدادهم : أعنى فى النساء والعبيد ومن لم يبلغ من الرجال ممن قارب البلوغ فقال قول ليس للعبيد ولا للنساء حظ من الغنيمة ولكن يرضخ لهم ، وبه قال مالك ، وقال قوم : لا يرضخ ولا لهم حظ الغانمين ، وقال قوم : بل لهم حظ واحد من الغانمين ، وهو قول الأوزاعى . وكذلك اختلفوا فى الصبى المراهق ، فنهم من قال : يقسم له وهو مذهب الشافعى ، ومنهم من اشترط فى ذلك أن يطيق القتال ، وهو مذهب مالك ، ومنهم من قال : يرضخ له . وسبب اختلافهم فى العبيد هو هل عموم الخطاب يتناول الأحرار والعبيد معا أم الأحرار فقط دون العبيد ؟ وأيضا فعمل الصحابة معارض لعموم الآية ، وذلك أنه انتشر فيهم رضى الله عنهم أن الغلمان لا سهم لهم ، روى ذلك عن عمر بن الخطاب وابن عباس ، ذكره ابن أبى شيبة من طرق عنهما ، قال أبو عمر بن عبد البر : أصح ما روى من ذلك عن عمر ما رواه سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن ابن شهاب عن مالك بن أوس بن الحدثان قال : قال عمر : ليس أحد إلا وله فى هذا المال حق إلا ما ملكت أيمانكم ، وإنما صار الجمهور إلى أن المرأة لا يقسم لها ويرضخ بحديث أم عطية الثابت قالت : «كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنداوى الجرحى ونمرّض المرضى وكان يرضخ لنا من الغنيمة» . وسبب اختلافهم هو اختلافهم فى تشبيه المرأة بالرجل فى كونها إذا غزت لها تأثير فى الحرب أم لا؟ فانهم اتفقوا على أن النساء مباح لهن الغزو ، فمن شبههن بالرجال أوجب لهن نصيبا فى الغنيمة ، ومن رآهن ناقصات عن الرجال فى هذا المعنى إما لم يوجب لهن شيئا وإما أوجب لهن دون حظ الغانمين وهو الإرضاخ ، والأولى اتباع الأثر ، وزعم الأوزاعى

« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسهم للنساء بخيبر » وكذلك اختلفوا فى التجار والأجراء هل يسهم لهم أم لا ؟ فقال مالك : لايسهم لهم إلا أن يقاتلوا ، وقال قوم: بل يسهم لهم إذا شهدوا القتال . وسبب اختلافهم هو تخصيص عموم قوله تعالى ـ واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه ـ بالقياس الذى يوجب الفرق بين هؤلاء وسائر الغانمين ، وذلك أن من رأى أن التجار والأجراء حكمهم خلاف سائر المجاهدين لأنهم لم يقصدوا القتال وإنما قصدوا إما التجارة وإما الإجارة استثناهم من ذلك العموم. ومن رأى أن العموم أقوى من هذا القياس أجرى العموم على ظاهره ، ومن حجة من استثناهم ما خرّجه عبد الرزاق أن عبد الرحمن بن عوف قال لرجل من فقراء المهاجرين أن يخرج معهم ، فقال نعم فوعده ، فلما حضر الخروج دعاه فأبى أن يخرج معه واعتذر له بأمر عياله وأهله ، فأعطاه عبد الرحمن ثلاثة دنانير على أن يخرج معه ، فلما هزموا العدو سأل الرجل عبد الرحمن نصيبه من المغنم فقال عبد الرحمن : سأذكر أمرك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكره له ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « تِلْكَ الثَّلاثَةُ دَنانِيرُ حَظُّهُ وَنَصِيبُهُ مِنْ غَزْوِهِ فى أَمْرِ دُنْياهُ وآخِرَتِهِ » وخرّج مثله أبو داود عن يعلى بن منبه ومن أجاز له القسم شبهه بالجعائل أيضا وهو أن يعين أهل الديوان بعضهم بعضا ، أعنى يعين القاعد منهم الغازى : وقد اختلف العلماء فى الجعائل ، فأجازها مالك ومنعها غيره ، ومنهم من أجاز ذلك من السلطان فقط أو إذا كانت ضرورة ، وبه قال أبو حنيفة والشافعى . وأما الشرط الذى يجب به للمجاهد السهم من الغنيمة ، فإن الأكثر على أنه إذا شهد القتال وجب له السهم وإن لم يقاتل ، وأنه إذا جاء بعد القتال فليس له سهم فى الغنيمة ، وبهذا قال الجمهور . وقال قوم : إذا لحقهم قبل أن يخرجوا إلى دار الإسلام وجب له حظه من الغنيمة إن اشتغل فى شىء من أسبابها ، وهو قول أبى حنيفة . والسبب فى اختلافهم سببان : القياس والأثر . أما القياس فهو هل يلحق تأثير الغازى فى الحفظ بتأثيره فى الأخذ ؟ وذلك أن الذى شهد القتال له تأثير فى الأخذ : أعنى فى أخذ الغنيمة وبذلك استحق السهم ، والذى جاء قبل أن يصلوا إلى بلاد

المسلمين له تأثير فى الحفظ ، فمن شبه التأثير فى الحفظ بالتأثير فى الأخذ قال : يجب له السهم وإن لم يحضر القتال ، ومن رأى أن الحفظ أضعف لم يوجب له. وأما الأثر فان فى ذلك أثرين متعارضين : أحدهما ما روى عن أبى هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبان بن سعيد على سرية من المدينة قبل نجد ، فقدم أبان وأصحابه على النبى صلى الله عليه وسلم بخيبر بعد ما فتحوها فقال أبان : اقسم لنا يا رسول الله ، فلم يقسم له رسول الله صلى الله عليه وسلم منها » والأثر الثانى ماروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر « إنَّ عُثْمَانَ انْطَلَقَ فى حاجَةِ اللهِ وَحاجَةِ رَسُولِهِ ، فضرب له رسول الله صلى الله عليه وسلم بسهم ولم يضرب لأحد غاب عنها ». قالوا : فوجب له السهم لأن اشتغاله كان بسبب الإمام . قال أبو بكر بن المنذر : وثبت أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : الغنيمة لمن شهد الوقيعة . وأما السرايا التى تخرج من العساكر فتغنم ، فالجمهور على أن أهل العسكر يشاركونهم فيما غنموا وإن لم يشهدوا الغنيمة ولا القتال ، وذلك لقوله عليه الصلاة والسلام « وَتُرَدُّ سَرَايَاهُمْ عَلَى قَعَدَتِهِمْ » خرجه أبو داود ، ولأن لهم تأثيرا أيضا فى أخذ الغنيمة . وقال الحسن البصرى : إذا خرجت السرية باذن الإمام من عسكره خمسها وما بقى فلأهل السرية ، وإن خرجوا بغير إذنه خمسها ، وكان ما بقى بين أهل الجيش كله . وقال النخعى : الإمام بالخيار إن شاء خمس ماترد السرية وإن شاء نفله كله . والسبب أيضا فى هذا الاختلاف هو تشبيه تأثير العسكر فى غنيمة السرية بتأثير من حضر القتال بها وهم أهل السرية ، فإذن الغنيمة إنما تجب عند الجمهور للمجاهد بأحد شرطين : إما أن يكون ممن حضر القتال ، وإما أن يكون ردءا لمن حضر القتال ، وأما كم يجب للمقاتل فانهم اختلفوا فى الفارس ، فقال الجمهور : للفارس ثلاثة أسهم : سهم له ، وسهمان لفرسه . وقال أبو حنيفة : للفارس سهمان : سهم لفرسه ، وسهم له . والسبب فى اختلافهم اختلاف الآثار ومعارضة القياس للأثر ، وذلك أن أبا داود خرّج عن ابن عمر « أن النبى صلى الله عليه وسلم أسهم لرجل وفرسه ثلاثة أسهم : سهمان للفرس ، وسهم لراكبه » وخرج أيضا عن مجمّع بن حارثة الأنصارى مثل قول أبى حنيفة . وأما القياس المعارض لظاهر حديث ابن عمر

فهو أن يكون سهم الفرس أكبر من سهم الإنسان، هذا الذى اعتمده أبو حنيفة فى ترجيح الحديث الموافق لهذا القياس على الحديث المخالف له . وهذا القياس ليس بشىء ، لأن سهم الفرس إنما استحقه الإنسان الذى هو الفارس بالفرس وغير بعيد أن يكون تأثير الفارس بالفرس فى الحرب ثلاثة أضعاف تأثير الراجل بل لعله واجب مع أن حديث ابن عمر أثبت . وأما مايجوز للمجاهد أن يأخذ من الغنيمة قبل القسم فإن المسلمين اتفقوا على تحريم الغلول لما ثبت فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل قوله عليه الصلاة والسلام « أدّ الخائطَ والمَخيطَ ، فإنّ الغُلُولَ عارٌ وَشَنارٌ عَلَى أهْلِه يَوْمَ القِيامَةِ » إلى غير ذلك من الآثار الواردة فى هذا الباب . واختلفوا فى إباحة الطعام للغزاة ما داموا فى أرض الغزو فأباح ذلك الجمهور ، ومنع من ذلك قوم وهو مذهب ابن شهاب . والسبب فى اختلافهم معارضة الآثار التى جاءت فى تحريم الغلول للآثار الواردة فى إباحة أكل الطعام من حديث ابن عمر وابن المغفل وحديث ابن أبى أوفى ، فمن خصص أحاديث تحريم الغلول بهذه أجاز أكل الطعام للغزاة ، ومن رجح أحاديث تحريم الغلول على هذا لم يجز ذلك ، وحديث ابن مغفل هو قال : « أصبت جراب شحم يوم خيبر . فقلت لا أعطى منه شيئا ، فالتفتّ فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبسم » خرجه البخارى ومسلم . وحديث ابن أبى أوفى قال « كنا نصيب فى مغازينا العسل والعنب فنأكله ولا ندفعه » خرجه أيضا البخارى . واختلفوا فى عقوبة الغالّ . فقال قوم : يحرق رحله ، وقال بعضهم : ليس له عقاب إلا التعزير . وسبب اختلافهم اختلافهم فى تصحيح حديث صالح بن محمد بن زائدة عن سالم عن ابن عمر أنه قال : قال عليه الصلاة والسلام « مَنْ غَلَّ فأحْرِقُوا متاعَهُ » .

الفصل الثالث فى حكم الأنفال

وأما تنفيل الإمام من الغنيمة لمن شاء . أعنى أن يزيده على نصيبه ، فإن العلماء اتفقوا على جواز ذلك . واختلفوا من أى شىء يكون النفل وفى مقداره وهل يجوز الوعد به قبل الحرب ؟ وهل يجب السلب للقاتل أم ليس يجب إلا أن ينفله له الإمام ؟ فهذه أربع مسائل هى قواعد هذا الفصل .

(أما المسئلة الأولى) فإن قوما قالوا : النفل يكون من الخمس الواجب لبيت مال المسلمين ، وبه قال مالك . وقال قوم : بل النفل إنما يكون من خمس الخمس وهو حظ الإمام فقط ، وهو الذى اختاره الشافعى . وقال قوم : بل النفل من جملة الغنيمة ، وبه قال أحمد وأبوعبيدة ، ومن هؤلاء من أجاز تنفيل جميع الغنيمة . والسبب فى اختلافهم هو هل بين الآيتين الواردتين فى المغانم تعارض أم هما على التخيير ؟ أعنى قوله تعالى ـ واعلموا أنما غنمتم من شيء ـ الآية ، وقوله تعالى ـ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَنْفَالِ ـ الآية . فمن رأى أن قوله تعالى ـ واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه ناسخا لقوله تعالى ـ يسألونك عن الأنفال ـ قال : لانفل إلا من الخمس أو من خمس الخمس . ومن رأى أن الآيتين لامعارضة بينهما وأنهما على التخيير ، أعنى أن للإمام أن ينفل من رأس الغنيمة من شاء ، وله ألا ينفل بأن يعطى جميع أرباع الغنيمة للغانمين قال بجواز النفل من رأس الغنيمة . ولاختلافهم أيضا سبب آخر وهو اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وفى ذلك أثران : أحدهما ما روى مالك عن ابن عمر « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية فيها عبد الله ابن عمر قبَل نجد فغنموا إبلا كثيرة ، فكان سهمانهم اثنى عشر بعيرا ونفلوا بعيرا بعيرا » وهذا يدل على أن النفل كان بعد القسمة من الخمس : والثانى حديث حبيب بن مسلمة « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل الربع من السرايا بعد الخمس فى البداءة وينفلهم الثلث بعد الخمس فى الرجعة » يعنى فى بداءة غزوه عليه الصلاة والسلام وفى انصرافه .

(وأما المسئلة الثانية) وهى ما مقدار ما للإمام أن ينفل من ذلك ؟ عند الذين أجازوا النفل من رأس الغنيمة فإن قوما قالوا : لايجوز أن ينفل أكثر من الثلث أو الربع على حديث حبيب بن مسلمة . وقال قوم : إن نفل الإمام السرية جميع ماغنمت جاز مصيرا إلى أن آية الأنفال غير منسوخة بل محكمة ، وأنها على عمومها غير مخصصة . ومن رأى أنها مخصصة بهذا الأثر قال : لايجوز أن ينفل أكثر من الربع أو الثلث .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى هل يجوز الوعد بالتنفيل قبل الحرب أم ليس يجوز ذلك ؟ فانهم اختلفوا فيه ، فكره ذلك مالك وأجازه جماعة : وسبب

اختلافهم معارضة مفهوم مقصد الغزو لظاهر الأثر ، وذلك أن الغزو إنما يقصد به وجه الله العظيم ، ولتكون كلمة الله هى العليا ، فإذا وعد الإمام بالنفل قبل الحرب خيف أن يسفك دماءهم الغزاة فى حق غير الله . وأما الأثر الذى يقتضى ظاهره جواز الوعد بالنفل فهو حديث حبيب بن مسلمة وأن النبى عليه الصلاة والسلام كان ينفل فى الغزو السرايا الخارجة من العسكر الربع وفى القفول الثلث ، ومعلوم أن المقصود من هذا إنما هو التنشيط على الحرب .

(وأما المسئلة الرابعة) وهى هل يجب سلب المقتول للقاتل أو ليس يجب إلا إن نفله له الإمام ؟ فإنهم اختلفوا فى ذلك ، فقال مالك : لا يستحق القاتل سلب المقتول إلا أن ينفله له الإمام على جهة الاجتهاد وذلك بعد الحرب ، وبه قال أبو حنيفة والثورى . وقال الشافعى وأحمد وأبو ثور وإسحاق وجماعة السلف واجب للقاتل قال ذلك الإمام أو لم يقله . ومن هؤلاء من جعل السلب له على كل حال ولم يشترط فى ذلك شرطا . ومنهم من قال لا يكون له السلب إلا إذا قتله مقبلا غير مدبر ، وبه قال الشافعى : ومنهم من قال : إنما يكون السلب للقاتل إذا كان القتل قبل معمعة الحرب أو بعدها . وأما إن قتله فى حين المعمعة فليس له سلب ، وبه قال الأوزاعى . وقال قوم : إن استكثر الإمام السلب جاز أن يخمسه . وسبب اختلافهم هو احتمال قوله عليه الصلاة والسلام يوم حنين بعد ما برد القتال « مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً فَلَهُ سَلَبُهُ » أن يكون ذلك منه عليه الصلاة والسلام على جهة النفل أو على جهة الاستحقاق للقاتل ، ومالك رحمه الله قوى عنده أنه على جهة النفل من قبل أنه لم يثبت عنده أنه قال ذلك عليه الصلاة والسلام ولا قضى به إلا أيام حنين ، ولمعارضة آية الغنيمة له إن حمل ذلك على الاستحقاق : أعنى قوله تعالى ـ واعلموا أنما غنمتم من شىء ـ الآية . فإنه لما نص فى الآية على أن الخمس لله علم أن الأربعة الأخماس واجبة للغانمين كما أنه لما نص على الثلث للأم فى المواريث علم أن الثلثين للأب . قال أبو عمر : وهذا القول محفوظ عنه صلى الله عليه وسلم فى حنين وفى بدر . وروى عن عمر بن الخطاب أنه قال : « كنا لا نخمس السلب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم » . وخرج أبو داود عن عوف بن مالك الأشجعى

وخالد بن الوليد « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالسلب للقاتل »
وخرج ابن أبى شيبة عن أنس بن مالك أن البراء بن مالك حمل على مرزبان
يوم الدارة فطعنه طعنة على قربوس سرجه فقتله فبلغ سلبه ثلاثين ألفا ، فبلغ
ذلك عمر بن الخطاب فقال لأبى طلحة : إنا كنا لانخمس السلب وإن سلب
البراء قد بلغ مالا كثيراً ولا أرانى إلا خمسته قال: قال ابن شيرين : فحدثنى
أنس بن مالك أنه أول سلب خمس فى الإسلام ». وبهذا تمسك من فرق بين
السلب القليل والكثير . واختلفوا فى السلب الواجب ما هو ؟ فقال قوم : له
جميع ما وجد على المقتول ، واستثنى قوم من ذلك الذهب والفضة .

الفصل الرابع

فى حكم ما وجد من أموال المسلمين عند الكفار

وأما أموال المسلمين التى تسترد من أيدى الكفار فإنهم اختلفوا فى ذلك على
أربعة أقوال مشهورة : أحدها أن ما استرد المسلمون من أيدى الكفار من
أموال المسلمين فهو لأربابها من المسلمين وليس للغزاة المستردين لذلك منها شىء .
وممن قال بهذا القول الشافعى وأصحابه وأبو ثور ، والقول الثانى أن ما استرد
المسلمون من ذلك هو غنيمة الجيش ليس لصاحبه منه شىء ، وهذا القول قاله
الزهرى وعمرو بن دينار ، وهو مروى عن على بن أبى طالب . والقول
الثالث أن ما وجد من أموال المسلمين قبل القسم فصاحبه أحق به بلا ثمن ،
وما وجد من ذلك بعد القسم فصاحبه أحق به بالقيمة ، وهؤلاء انقسموا
قسمين : فبعضهم رأى هذا الرأى فى كل ما استرده المسلمون من أيدى الكفار
بأى وجه صار ذلك إلى أيدى الكفار ، وفى أى موضع صار ، وممن قال بهذا
القول مالك والثورى وجماعة ، وهو مروى عن عمر بن الخطاب . وبعضهم
فرق بين ما صار من ذلك إلى أيدى الكفار غلبة وحازوه حتى أوصلوه إلى
دار المشركين ، وبين ما أخذ منهم قبل أن يحوزوه ويبلغوا به دار الشرك ،
فقالوا : ما حازوه فحكمه إن ألفاه صاحبه قبل القسم فهو له ، وإن ألفاه بعد
القسم فهو أحق به بالثمن . قالوا : وأما ما لم يحزه العدو بأن يبلغوا دارهم به
فصاحبه أحق به قبل القسم وبعده ، وهذا هو القول الرابع . واختلافهم راجع

إلى اختلافهم فى هل يملك الكفار على المسلمين أموالهم إذا غلبوهم عليها أم ليس يملكونها ؟ وسبب اختلافهم فى هذه المسئلة تعارض الآثار فى هذا الباب والقياس ، وذلك أن حديث عمران بن حصين يدل على أن المشركين ليس يملكون على المسلمين شيئا ، وهو قال : أغار المشركون على سرح المدينة وأخذوا العضباء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرأة من المسلمين ، فلما كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد ناموا ، فجعلت لاتضع يدها على بعير إلا أرغى حتى أتت العضباء ، فأتت ناقة ذلولا فركبتها ثم توجهت قبل المدينة ونذرت لئن نجاها الله لتنحرنها ، فلما قدمت المدينة عرفت الناقة ، فأتوا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخبرته المرأة بنذرها ، فقال : « بِئْسَ ما جَزَيْتِها ، لانَذْرَ فيما لا يَمْلِكُ ابْنُ آدَمَ ، ولا نَذْرَ فى مَعْصِيَةٍ » وكذلك يدل ظاهر حديث ابن عمر على مثل هذا ، وهو أنه أغار له فرس فأخذها العدو فظهر عليه المسلمون ، فردت عليه فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهما حديثان ثابتان . وأما الأثر الذى يدل على ملك الكفار على المسلمين فقوله عليه الصلاة والسلام « وَهَلْ تَرَكَ لَنا عَقِيلٌ مِنْ مَنْزِلٍ » يعنى أنه باع دوره التى كانت له بمكة بعد هجرته منها عليه الصلاة والسلام إلى المدينة . وأما القياس فان من شبه الأموال بالرقاب قال الكفار كما لايملكون رقابهم ، فكذلك لايملكون أموالهم كحال الباغى مع العادل ، أعنى أنه لايملك عليهم الأمرين جميعا ، ومن قال يملكون قال : من ليس يملك فهو ضامن للشىء إن فاتت عينه ، وقد أجمعوا على أن الكفار غير ضامنين لأموال المسلمين ، فلزم عن ذلك أن الكفار ليسوا بغير مالكين للأموال فهم مالكون ، إذ لو كانوا غير مالكين لضمنوا . وأما من فرق بين الحكم قبل الغنم وبعده ، وبين ما أخذه المشركون بغلبة أو بغير غلبة بأن صار إليهم من تلقائه مثل العبد الآبق والفرس العائد فليس له حظ من النظر ، وذلك أنه ليس يجد وسطا بين أن يقول إما أن يملك المشرك على المسلم شيئا أو لايملكه إلا أن يثبت فى ذلك دليل سمعى ، لكن أصحاب هذا المذهب إنما صاروا إليه لحديث الحسن بن عمارة عن عبد الملك بن ميسرة عن طاوس عن ابن عباس أنه

رجلا وجد بعيرا له كان المشركون قد أصابوه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنْ أَصَبْتَهُ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ فَهُوَ لَكَ ، وإنْ أَصَبْتَهُ بَعْدَ القَسْمِ أَخَذْتَهُ بالقِيمَةِ » لكن الحسن بن عمارة مجتمع على ضعفه وترك الاحتجاج به عند أهل الحديث ، والذى عوّل عليه مالك فيما أحسب من ذلك هو قضاء عمر بذلك ، ولكن ليس يجعل له أخذه بالثمن بعد القسم على ظاهر حديثه واستثناء أبى حنيفة أم الولد والمدبر من سائر الأموال لامعنى له ، وذلك أنه يرى أن الكفار يملكون على المسلمين سائر الأموال ما عدا هذين ، وكذلك قول مالك فى أم الولد إنه إذا أصابها مولاها بعد القسم أن على الإمام أن يفديها فإن لم يفعل أجبر سيدها على فدائها ، فان لم يكن له مال أعطيت له ، واتبعه الذى أخرجت فى نصيبه بقيمتها دينا متى أيسر هو قول أيضا ليس له حظ من النظر لأنه إن لم يملكها الكفار فقد يجب أن يأخذها بغير ثمن ، وإن ملكوها فلا سبيل له عليها ، وأيضا فانه لافرق بينها وبين سائر الأموال إلا أن يثبت فى ذلك سماع ، ومن هذا الأصل ، أعنى من اختلافهم هل يملك المشرك مال المسلم أولا يملك ؟ اختلف الفقهاء فى الكافر يسلم وبيده مال مسلم هل يصح له أم لا ؟ فقال مالك وأبو حنيفة : يصح له . وقال الشافعى : على أصله لايصح له . واختلف مالك وأبو حنيفة إذا دخل مسلم إلى الكفار على جهة التلصص وأخذ مما فى أيديهم مال مسلم ، فقال أبو حنيفة : هو أولى به وإن أراده صاحبه أخذه بالثمن ، وقال مالك : هو لصاحبه ، فلم يجر على أصله . ومن هذا الباب اختلافهم فى الحربى يسلم ويهاجر ويترك فى دار الحرب ولده وزوجه وماله هل يكون لما ترك حرمة مال المسلم وزوجه وذريته فلا يجوز تملكهم للمسلمين إن غلبوا على ذلك أم ليس لما ترك حرمة ؟ فمنهم من قال : لكل ما ترك حرمة الإسلام ؛ ومنهم من قال : ليس له حرمة ؛ ومنهم من فرق بين المال والزوجة والولد فقال : ليس للمال حرمة ، وللولد والزوجة حرمة ، وهذا جار على غير قياس وهو قول مالك ، والأصل أن المبيح للمال هو الكفر ، وأن العاصم له هو الإسلام ، كما قال عليه الصلاة والسلام « فإذَا قالُوها عَصَمُوا مِنِّى دِماءَهُمْ وأمْوَالَهُمْ » فمن زعم أن ههنا مبيحا للمال غير الكفر من تملك عدو أو غيره فعليه الدليل ، وليس ههنا دليل تعارض به هذه القاعدة ، والله أعلم .

الفصل الخامس

فى حكم ما افتتح المسلمون من الأرض عنوة

واختلفوا فيما افتتح المسلمون من الأرض عنوة . فقال مالك : لاتقسم الأرض وتكون وقفا يصرف خراجها فى مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير إلا أن يرى الإمام فى وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضى القسمة ، فإن له أن يقسم الأرض . وقال الشافعى : الأرضون المفتتحة تقسم كما تقسم الغنائم : يعنى خمسة أقسام . وقال أبوحنيفة : الإمام مخير بين أن يقسمها على المسلمين أو يضرب على أهلها الكفارة فيها الخراج ويقرها بأيديهم . وسبب اختلافهم ما يظن من التعارض بين آية سورة الأنفال وآية سورة الحشر ، وذلك أن آية الأنفال تقتضى بظاهرها أن كل ما غنم يخمس ، وهو قوله تعالى - واعلموا أنما غنمتم - وقوله تعالى فى آية الحشر - والَّذِينَ جاءوا مِنْ بَعْدِهِمْ - عطفا على ذكر الذين أوجب لهم الفىء يمكن أن يفهم منه أن جميع الناس الحاضرين والآتين شركاء فى الفىء كما روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال فى قوله تعالى - والذين جاءوا من بعدهم - ما أرى هذه الآية إلا قد عمت الخلق حتى الراعى بكداء أو كلاما هذا معناه ، ولذلك لم تقسم الأرض التى افتتحت فى أيامه عنوة من أرض العراق ومصر ؛ فمن رأى أن الآيتين متواردتان على معنى واحد وأن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال استثنى من ذلك الأرض ؛ ومن رأى أن الآيتين ليستا متواردتين على معنى واحد ، بل رأى أن آية الأنفال فى الغنيمة وآية الحشر فى الفىء على ما هو الظاهر من ذلك قال : تخمس الأرض ولا بد ، ولا سيما « أنه قد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام قسم خيبر بين الغزاة » . قالوا : فالواجب أن تقسم الأرض لعموم الكتاب وفعله عليه الصلاة والسلام الذى يجرى مجرى البيان للمجمل فضلا عن العام . وأما أبوحنيفة فإنما ذهب إلى التخيير بين القسمة وبين أن يقر الكفار فيها على خراج يؤدونه ، لأنه زعم أنه قد روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى خيبر بالشطر ثم أرسل ابن رواحة

فقاسمهم » قالوا : فظهر من هذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن قسم جميعها ولكنه قسم طائفة من الأرض وترك طائفة لم يقسمها ، قالوا : فبان بهذا أن الإمام بالخيار بين القسمة والإقرار بأيديهم ، وهو الذى فعل عمر رضى الله عنه .. وإن أسلموا بعد الغلبة عليهم كان مخيرا بين المن عليهم أو قسمتها على مافعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة : أعنى من المن ، وهذا إنما يصح على رأى من رأى أنه افتتحها عنوة ، فإن الناس اختلفوا فى ذلك وإن كان الأصح أنه افتتحها عنوة لأنه الذى خرّجه مسلم . وينبغى أن تعلم أن قول من قال : إن آية الفىء وآية الغنيمة محمولتان على الخيار ، وأن آية الفىء ناسخة لآية الغنيمة أومخصصة لها أنه قول ضعيف جدا إلا أن يكون اسم الفىء والغنيمة يدلان على معنى واحد ، فإن كان ذلك فالآيتان متعارضتان ، لأن آية الأنفال توجب التخميس ، وآية الحشر توجب القسمة دون التخميس فوجب أن تكون إحداهما ناسخة للأخرى أويكون الإمام مخيرا بين التخميس وترك التخميس ، وذلك فى جميع الأموال المغنومة . وذكر بعض أهل العلم أنه مذهب لبعض الناس وأظنه حكاه عن المذهب . ويجب على مذهب من يريد أن يستنبط من الجمع بينهما ترك قسمة الأرض وقسمة ما عدا الأرض أن تكون كل واحدة من الآيتين مخصصة بعض ما فى الأخرى أو ناسخة له حتى تكون آية الأنفال خصصت من عموم آية الحشر ما عدا الأرضين فأوجبت فيها الخمس ، وآية الحشر خصصت من آية الأنفال الأرض فلم توجب فيها خمسا ، وهذه الدعوى لاتصح إلا بدليل مع أن الظاهر من آية الحشر أنها تضمنت القول فى نوع من الأموال مخالف الحكم للنوع الذى تضمنته آية الأنفال وذلك أن قوله تعالى - ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ - هو تنبيه على العلة التى من أجلها لم يوجب حق للجيش خاصة دون الناس والقسمة بخلاف ذلك إذ كانت تؤخذ بالإيجاف .

الفصل السادس فى قسمة الفىء

وأما الفىء عند الجمهور فهو كل ماصار للمسلمين من الكفار من قبل الرعب والخوف من غير أن يوجف عليه بخيل أو رجل . واختلف الناس

فى الجهة التى يصرف إليها ؛ فقال قوم : إن الفىء لجميع المسلمين الفقير والغنى ، وإن الإمام يعطى منه للمقاتلة وللحكام وللولاة ، وينفق منه فى النوائب التى تنوب المسلمين كبناء القناطر وإصلاح المساجد وغير ذلك ولاخمس فى شىء منه وبه قال الجمهور ، وهو الثابت عن أبى بكر وعمر ؛ وقال الشافعى : بل بل فيه الخمس ، والخمس مقسوم على الأصناف الذين ذكروا فى آية الغنائم وهم الأصناف الذين ذكروا فى الخمس بعينه من الغنيمة ، وإن الباقى هو مصروف إلى اجتهاد الإمام ينفق منه على نفسه وعلى عياله ومن رأى ، وأحسب أن قوما قالوا : إن الفىء غير مخمس ، ولكن يقسم على الأصناف الخمسة الذين يقسم عليهم الخمس ، وهو أحد أقوال الشافعى فيما أحسب : وسبب اختلاف من رأى أنه يقسم جميعه على الأصناف الخمسة أو هو مصروف إلى اجتهاد الإمام هو سبب اختلافهم فى قسمة الخمس من الغنيمة وقد تقدم ذلك ، أعنى أن من جعل ذكر الأصناف فى الآية تنبيها على المستحقين له قال : هو لهذه الأصناف المذكورين ومن فوقهم . ومن جعل ذكر الأصناف تعديدا للذين يستوجبون هذا المال قال : لايتعدى به هؤلاء الأصناف ، أعنى أنه جعله من باب الخصوص لامن باب التنبيه . وأما تخميس الفىء فلم يقل به أحد قبل الشافعى ، وإنما حمله على هذا القول أنه رأى الفىء قد قسم فى الآية على عدد الأصناف الذين قسم عليهم الخمس ، فاعتقد لذلك أن فيه الخمس ، لأنه ظن أن هذه القسمة مختصة بالخمس وليس ذلك بظاهر ، بل الظاهر أن هذه القسمة تخص جميع الفىء لاجزءا منه ، وهو الذى ذهب إليه فيما أحسب قوم : وخرّج مسلم عن عمر قال : كانت أموال بنى النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب ، فكانت للنبى صلى الله عليه وسلم خالصة ، فكان ينفق منها على أهله نفقة سنة ، وما بقى يجعله فى الكراع والسلاح عدة فى سبيل الله ، وهذا يدل على مذهب مالك .

الفصل السابع فى الجزية

والكلام المحيط بأصول هذا الفصل ينحصر فى ست مسائل : المسئلة الأولى: ممن يجوّز أخذ الجزية ؟ الثانية : على أى الأصناف منهم تجب الجزية ؟

الثالثة : كم تجب ؟ الرابعة : متى تجب ومتى تسقط ؟ الخامسة: كم أصناف الجزية؟ السادسة : فيماذا يصرف مال الجزية ؟

(المسئلة الأولى) فأما من يجوز أخذ الجزية منه ؟ فإن العلماء مجمعون على أنه يجوز أخذها من أهل الكتاب العجم ومن المجوس كما تقدم ، واختلفوا فى أخذها ممن لاكتاب له وفيمن هو من أهل الكتاب من العرب بعد اتفاقهم فيما حكى بعضهم أنها لاتؤخذ من قرشى كتابى ، وقد تقدمت هذه المسئلة .

(وأما المسئلة الثانية) وهى أى الأصناف من الناس تجب عليهم ؟ فإنهم اتفقوا على أنها إنما تجب بثلاثة أوصاف الذكورية والبلوغ والحرية ، وأنها لاتجب على النساء ولا على الصبيان إذا كانت إنما هى عوض من القتل والقتل إنما هو متوجه بالأمر نحو الرجال البالغين إذ قد نهى عن قتل النساء والصبيان، وكذلك أجمعوا أنها لاتجب على العبيد . واختلفوا فى أصناف من هؤلاء : منها فى المجنون وفى المقعد ، ومنها فى الشيخ ، ومنها فى أهل الصوامع ، ومنها فى الفقير هل يتبع بها دينا متى أيسر أم لا ؟ وكل هذه مسائل اجتهادية ليس فيها توقيت شرعى . وسبب اختلافهم مبنى على هل يقتلون أم لا ؟ أعنى هؤلاء الأصناف .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى كم الواجب فانهم اختلفوا فى ذلك ، فرأى مالك أن القدر الواجب فى ذلك هو مافرضه عمر رضى الله عنه وذلك على أهل الذهب أربعة دنانير ، وعلى أهل الورق أربعون درهما ، ومع ذلك أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام لايزاد على ذلك ولا ينقص منه ؛ وقال الشافعى : أقله محدود وهو دينار وأكثره غير محدود وذلك بحسب مايصالحون عليه . وقال قوم: لاتوقيت فى ذلك ، وذلك مصروف إلى اجتهاد الإمام وبه قال الثورى ؛ وقال أبو حنيفة وأصحابه : الجزية اثنا عشر درهما وأربعة وعشرون درهما وثمانية وأربعون لاينقص الفقير من اثنى عشر درهما ولا يزاد الغنى على ثمانية وأربعين درهما ، والوسط أربعة وعشرون درهما ؛ وقال أحمد : دينار أو عدله معافر لايزاد عليه ولا ينقص منه . وسبب اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وذلك أنه روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا إلى اليمن وأمره أن يأخذ من كل حالم دينارا أو عدله معافر » وهى ثياب باليمن . وثبت عن عمر أنه ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهما

مع ذلك أرزاق المسلمين وضيافة ثلاثة أيام . وروى عنه أيضا أنه بعث عثمان بن حنيف فوضع الجزية على أهل السواد ثمانية وأربعين وأربعة وعشرين واثنى عشر . فمن حمل هذه الأحاديث كلها على التخيير وتمسك فى ذلك بعموم ما ينطلق عليه اسم جزية إذ ليس فى توقيت ذلك حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم متفق على صحته ، وإنما ورد الكتاب فى ذلك عاما ، قال : لاحد فى ذلك وهو الأظهر والله أعلم . ومن جمع بين حديث معاذ والثابت عن عمر قال : أقله محدود ولا حد لأكثره . ومن رجح أحد حديثى عمر قال إما بأربعين درهما وأربعة دنانير ، وإما بثمانية وأربعين درهما وأربعة وعشرين واثنى عشر على ما تقدم . ومن رجح حديث معاذ لأنه مرفوع قال : دينار فقط أو عدله معافر لايزاد على ذلك ولا ينقص منه .

(وأما المسئلة الرابعة) وهى متى تجب الجزية ؟ فإنهم اتفقوا على أنها لاتجب إلا بعد الحول ، وأنه تسقط عنه إذا أسلم قبل انقضاء الحول . واختلفوا إذا أسلم بعد ما يحول عليه الحول هل تؤخذ منه جزية للحول الماضى بأسره أو لما مضى منه ؟ فقال قوم: إذا أسلم فلا جزية عليه بعد انقضاء الحول كان بعد إسلامه أو قبل انقضائه ، وبهذا القول قال الجمهور ؛ وقالت طائفة : إن أسلم بعد الحول وجبت عليه الجزية ، وإن أسلم قبل حلول الحول لم تجب عليه ، وإنهم اتفقوا على أنه لاتجب عليه قبل انقضاء الحول ؛ لأن الحول شرط فى وجوبها ، فإذا وجد الرافع لها وهو الإسلام قبل تقرر الوجوب ، أعنى قبل وجود شرط الوجوب لم تجب ؛ وإنما اختلفوا بعد انقضاء الحول لأنها قد وجبت ؛ فمن رأى أن الإسلام يهدم هذا الواجب فى الكفر كما يهدم كثيرا من الواجبات قال : تسقط عنه وإن كان إسلامه بعد الحول ؛ ومن رأى أنه لايهدم الإسلام هذا الواجب كما لايهدم كثيرا من الحقوق المرتبة مثل الديون وغير ذلك قال : لاتسقط بعد انقضاء الحول : فسبب اختلافهم هو هل الإسلام يهدم الجزية الواجبة أو لايهدمها .

(وأما المسئلة الخامسة) وهى كم أصناف الجزية ؟ فان الجزية عندهم ثلاثة أصناف : جزية عنوية ، وهى هذه التى تكلمنا فيها ، أعنى التى تفرض على الحربيين بعد غلبتهم . وجزية صلحية ، وهى التى يتبرعون بها ليكف عنهم ،

وهذه ليس فيها توقيت لافى الواجب ، ولا فيمن يجب عليه ولا متى يجب عليه، وإنما ذلك كله راجع إلى الاتفاق الواقع فى ذلك بين المسلمين وأهل الصلح إلا أن يقول قائل : إنه إن كان قبول الجزية الصلحية واجبا على المسلمين فقد يجب أن يكون ههنا قدرما إذا أعطاه من أنفسهم الكفار وجب على المسلمين قبول ذلك منهم فيكون أقلها محدودا وأكثرها غير محدود . وأما الجزية الثالثة فهى العشرية ، وذلك أن جمهور العلماء على أنه ليس على أهل الذمة عشر ولا زكاة أصلا فى أموالهم إلا ماروى عن طائفة منهم أنهم ضاعفوا الصدقة على نصارى بنى تغلب ، أعنى أنهم أوجبوا إعطاء ضعف ما على المسلمين من الصدقة فى شىء شىء من الأشياء التى تلزم فيها المسلمين الصدقة ؛ وممن قال بهذا القول الشافعى وأبوحنيفة وأحمد والثورى ؛ وهو فعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه بهم ؛ وليس يحفظ عن مالك فى ذلك نص فيما حكوا ، وقد تقدم ذلك فى كتاب الزكاة . واختلفوا هل يجب العشر عليهم فى الأموال التى يتجرون بها إلى بلاد المسلمين بنفس التجارة أو الإذن إن كانوا حربيين أم لاتجب إلا بالشرط ؟ فرأى مالك وكثير من العلماء أن تجار أهل الذمة الذين للمتهم بالإقرار فى بلدهم الجزية يجب أن يؤخذ منهم مما يجلبونه من بلد إلى بلد العشر ، إلا مايسوقون إلى المدينة خاصة فيؤخذ منه فيه نصف العشر ؛ ووافقه أبوحنيفة فى وجوبه بالإذن فى التجارة أو بالتجارة نفسها وخالفه فى القدر فقال : الواجب عليهم نصف العشر ؛ ومالك لم يشترط عليهم فى العشر الواجب عنده نصابا ولا حولا ؛ وأما أبوحنيفة فاشترط فى وجوب نصف العشر عليهم الحول والنصاب وهو نصاب المسلمين نفسه المذكور فى كتاب الزكاة ؛ وقال الشافعى : ليس يجب عليهم عشر أصلا ولا نصف عشر فى نفس التجارة ولا فى ذلك شىء محدود إلا ما اصطلح عليه أو اشترط ، فعلى هذا تكون الجزية العشرية من نوع الجزية الصلحية ؛ وعلى مذهب مالك وأبى حنيفة تكون جنسا ثالثا من الجزية غير الصلحية والتى على الرقاب . وسبب اختلافهم أنه لم يأت فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة يرجع إليها ، وإنما ثبت أن عمر بن الخطاب فعل ذلك بهم ؛ فمن رأى أن فعل عمر هذا إنما فعله بأمر كان عنده فى ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب أن يكون ذلك

صلحهم ؛ ومن رأى أن فعله هذا كان على وجه الشرط ، إذ لو كان على غير ذلك لذكره قال : ليس ذلك بسنة لازمة لهم إلا بالشرط . وحكى أبو عبيد فى كتاب الأموال عن رجل من أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام لاأذكر اسمه الآن أنه قيل له : لم كنتم تأخذون العشر من مشركى العرب ؟ فقال : لأنهم كانوا يأخذون منا العشر إذا دخلنا إليهم . قال الشافعى : وأقل ما يجب أن يشارطوا عليه هو ما فرضه عمر رضى الله عنه ، وإن شورطوا على أكثر فحسن . قال : وحكم الحربى إذا دخل بأمان حكم الذمى .

(وأما المسئلة السادسة) وهى فيماذا تصرف الجزية ؟ فإنهم اتفقوا على أنها مشتركة لمصالح المسلمين من غير تحديد كالحال فى الفىء عند من رأى أنه مصروف إلى اجتهاد الإمام ، حتى لقد رأى كثير من الناس أن اسم الفىء إنما ينطلق على الجزية فى آية الفىء ، وإذا كان الأمر هكذا ، فالأموال الإسلامية ثلاثة أصناف : صدقة ، وفىء ، وغنيمة ، وهذا القدر كاف فى تحصيل قواعد هذا الكتاب والله الموفق للصواب .

كتاب الأيمان

وهذا الكتاب ينقسم أولا إلى جملتين : الجملة الأولى : فى معرفة ضروب الأيمان وأحكامها . والجملة الثانية : فى معرفة الأشياء الرافعة للأيمان اللازمة وأحكامها .

(الجملة الأولى) وهذه الجملة فيها ثلاثة فصول : الفصل الأول : فى معرفة الأيمان المباحة وتمييزها من غير المباحة . الثانى : فى معرفة الأيمان اللغوية والمنعقدة . الثالث : فى معرفة الأيمان التى ترفعها الكفارة والتى لا ترفعها .

الفصل الأول

فى معرفة الأيمان المباحة وتمييزها من غيرها

واتفق الجمهور على أن الأشياء منها ما يجوز فى الشرع أن يقسم به ، ومنها ما لايجوز أن يقسم به . واختلفوا أىّ الأشياء التى هى بهذه الصفة ؛ فقال قوم : إن الحلف المباح فى الشرع هو الحلف بالله ، وأن الحالف بغير الله عاص ؛

وقال قوم : بل يجوز الحلف بكل معظم بالشرع ؛ والذين قالوا إن الأيمان المباحة هي الأيمان بالله اتفقوا على إباحة الأيمان التي بأسمائه ، واختلفوا في الأيمان التي بصفاته وأفعاله . وسبب اختلافهم في الحلف بغير الله من الأشياء المعظمة بالشرع معارضة ظاهر الكتاب في ذلك للأثر ، وذلك أن الله قد أقسم في الكتاب بأشياء كثيرة مثل قوله ـ والسَّمَاءِ والطَّارِقِ ـ وقوله ـ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى ـ إلى غير ذلك من الأقسام الواردة في القرآن . وثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام قال « إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ مَنْ كَانَ حَالِفاً فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ » فمن جمع بين الأثر والكتاب بأن قال إن الأشياء الواردة في الكتاب المقسوم بها فيها محذوف وهو الله تبارك وتعالى ، وأن التقدير : ورب النجم ، ورب السماء قال : الأيمان المباحة هي الحلف بالله فقط ؛ ومن جمع بينهما بأن المقصود بالحديث إنما هو أن لا يعظم من لم يعظم الشرع بدليل قوله فيه « إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم » وأن هذا من باب الخاص أريد به العام أجاز الحلف بكل معظم في الشرع . فإذاً سبب اختلافهم هو اختلافهم في بناء الآي والحديث . وأما من منع الحلف بصفات الله وبأفعاله فضعيف . وسبب اختلافهم هو هل يقتصر بالحديث على ما جاء من تعليق الحكم فيه بالاسم فقط ، أو يعدّى إلى الصفات والأفعال ، لكن تعليق الحكم في الحديث بالاسم فقط جمود كثير ، وهو أشبه بمذهب أهل الظاهر وإن كان مرويا في المذهب حكاه اللخمي عن محمد بن المواز . وشذت فرقة فمنعت اليمين بالله عز وجل ، والحديث نص في مخالفة هذا المذهب .

الفصل الثاني في معرفة الأيمان اللغوية والمنعقدة

واتفقوا أيضا على أن الأيمان منها لغو ومنها منعقدة لقوله تعالى لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ ـ واختلفوا فيما هي اللغو؟ فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها اليمين على الشيء يظن الرجل أنه على يقين منه فيخرج الشيء على خلاف ما حلف عليه ؛ وقال الشافعي : لغو اليمين ما لم تنعقد عليه النية مثل ما جرت به العادة من

قول الرجل فى أثناء المخاطبة لاوالله لابالله مما يجرى على الالسنة بالعادة من غير أن يعتقد لزومه ، وهذا القول رواه مالك فى الموطإ عن عائشة ، والقول الأول مروى عن الحسن بن أبي الحسن وقتادة ومجاهد وإبراهيم النخعى . وفيه قول ثالث ، وهو أن يحلف الرجل وهو غضبان ، وبه قال إسماعيل القاضى من أصحاب مالك . وفيه قول رابع ، وهو الحلف على المعصية وروى عن ابن عباس . وفيه قول خامس ، وهو أن يحلف الرجل على أن لايأكل شيئا مباحا له بالشرع . والسبب فى اختلافهم فى ذلك هو الاشتراك الذى فى اسم اللغو ، وذلك أن اللغو قد يكون الكلام الباطل مثل قوله تعالى ـ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ـ وقد يكون الكلام الذى لاتنعقد عليه نية المتكلم به ، ويدل على أن اللغو فى الآية هو هذا أن هذه اليمين هى ضد اليمين المنعقدة وهى المؤكدة ، فوجب أن يكون الحكم المضاد للشىء المضاد . والذين قالوا إن اللغو هو الحلف فى إغلاق أو الحلف على ما لايوجب الشرع فيه شيئا بحسب ما يعتقد فى ذلك قوم ، فإنما ذهبوا إلى ن اللغو ههنا يدل على معنى عرفى فى الشرع وهى الأيمان التى بيّن الشرع فى مواضع أخر سقوط حكمها مثل ماروى أنه : «لاطلاق فى إغلاق» وما أشبه ذلك ، لكن الأظهر هما القولان الأولان: أعنى قول مالك والشافعى .

الفصل الثالث

فى معرفة الأيمان التى ترفعها الكفارة والتى لاترفعها

وهذا الفصل أربع مسائل :

(المسئلة الأولى) اختلفوا فى الأيمان بالله المنعقدة هل يرفع جميعها الكفارة سواء كان حلفا على شىء ماض أنه كان فلم يكن وهى التى تعرف باليمين الغموس ، وذلك إذا تعمد الكذب ، أو على شىء مستقبل أنه يكون من قبل الحالف أو من قبل من هو بسببه فلم يكن ، فقال الجمهور : ليس فى اليمين الغموس كفارة ، وإنما الكفارة فى الأيمان التى تكون فى المستقبل إذا خالف اليمين الحالف ، وممن قال بهذا القول مالك وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل . وقال الشافعى وجماعة : يجب فيها الكفارة أى تُسقِط الكفارةُ الإثم فيها كما تسقطه

فى غير الغموس . وسبب اختلافهم معارضة عموم الكتاب للأثر ، وذلك أن قوله تعالى ـ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين ـ الآية توجب أن يكون فى اليمين الغموس كفارة لكونها من الأيمان المنعقدة ، وقوله عليه الصلاة والسلام « مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ وأَوْجَبَ لَهُ النَّارَ » يوجب أن اليمين الغموس ليس فيها كفارة ، ولكن للشافعى أن يستثنى من الأيمان الغموس ما لا يقتطع بها حق الغير ، وهو الذى ورد فيه النص ، أو يقول : إن الأيمان التى يقتطع بها حق الغير قد جمعت الظلم والحنث ، فوجب ألا تكون الكفارة تهدم الأمرين جميعا ، أو ليس يمكن فيها أن تهدم الحنث دون الظلم ، لأن رفع الحنث بالكفارة إنما هو من باب التوبة ، وليس تتبعض التوبة فى الذنب الواحد بعينه ، فان تاب وردّ المظلمة وكفّر سقط عنه جميع الإثم .

(المسئلة الثانية) واختلف العلماء فيمن قال : أنا كافر بالله أو مشرك بالله أو يهودى أو نصرانى إن فعلت كذا ثم يفعل ذلك هل عليه كفارة أم لا ؟ فقال مالك والشافعى : ليس عليه كفارة ولا هذه يمين ؛ وقال أبوحنيفة : هى يمين وعليه فيها الكفارة إذا خالف اليمين وهو قول أحمد بن حنبل أيضا . وسبب اختلافهم هو اختلافهم فى هل يجوز اليمين بكل ماله حرمة أم ليس يجوز إلا بالله فقط ؟ ثم إن وقعت فهل تنعقد أم لا ؟ فمن رأى أن الأيمان المنعقدة : أعنى التى هى بصيغ القسم إنما هى الأيمان الواقعة بالله عز وجل وبأسمائه قال : لا كفارة فيها إذ ليست بيمين ؛ ومن رأى أن الأيمان تنعقد بكل ما عظم الشرع حرمته قال : فيها الكفارة ، لأن الحلف بالتعظيم كالحلف بترك التعظيم ، وذلك أنه كما يجب التعظيم يجب أن لايترك التعظيم ، فكما أن من حلف بوجوب حق الله عليه لزمه كذلك من حلف بترك وجوبه لزمه .

(المسئلة الثالثة) واتفق الجمهور فى الأيمان التى ليست أقساما بشىء وإنما تخرج مخرج الإلزام الواقع بشرط من الشروط ، مثل أن يقول القائل : فإن فعلت كذا فعلىّ مشى إلى بيت الله ، أو إن فعلت كذا وكذا فغلامى حر أو امرأتى طالق أنها تلزم فى القرب ، وفيما إذا التزمه الإنسان لزمه بالشرع مثل الطلاق والعتق . واختلفوا هل فيها كفارة أم لا ؟ فذهب مالك إلى أن لا كفارة

فيها ، وأنه إن لم يفعل ما حلف عليه أثم ولا بد ؛ وذهب الشافعي وأحمد وأبوعبيد وغيرهم إلى أن هذا الجنس من الأيمان فيها الكفارة إلا الطلاق والعتق ؛ وقال أبوثور : يكفر من حلف بالعتق ، وقول الشافعي مروى عن عائشة . وسبب اختلافهم هل هي يمين أو نذر ، فمن قال إنها يمين أوجب فيها الكفارة لدخولها تحت عموم قوله تعالى ـ فكفارته إطعام عشرة مساكين ـ الآية . ومن قال إنها من جنس النذر : أي من جنس الأشياء التي نص الشرع على أنه إذا التزمها الإنسان لزمته قال : لا كفارة فيها لكن يعسر هذا على المالكية لتسميتهم إياها أيمانا ، لكن لعلهم إنما سموها أيمانا على طريق التجوز والتوسع . والحق أنه ليس يجب أن تسمى بحسب الدلالة اللغوية أيمانا ، فإن الأيمان في لغة العرب لها صيغ مخصوصة ، وإنما يقع اليمين بالأشياء التي تعظم وليست صيغة الشرط هي صيغة اليمين ، فأما هل تسمى أيمانا بالعرف الشرعي وهل حكمها حكم الأيمان ؟ ففيه نظر ، وذلك أنه قد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام قال « كَفَّارَةُ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يَمِينٍ » وقال تعالى ـ لِمَ تُحَرِّمُ ما أحَلَّ اللهُ لكَ ـ إلى قوله ـ قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ـ فظاهر هذا أنه قد سمى بالشرع القول الذى مخرجه مخرج الشرط أو مخرج الإلزام دون شرط ولا يمين ، فيجب أن تحمل على ذلك جميع الأقاويل التي تجرى هذا المجرى إلا ما خصصه الإجماع من ذلك مثل الطلاق ، فظاهر الحديث يعطى أن النذر ليس بيمين وأن حكمه حكم اليمين ؛ وذهب داود وأهل الظاهر إلى أنه ليس يلزم من مثل هذه الأقاويل ، أعنى الخارجة مخرج الشرط إلا ما ألزمه الإجماع من ذلك وذلك أنها ليست بنذور فيلزم فيها النذر ، ولا بأيمان فترفعها الكفارة ؛ فلم يوجبوا على من قال : إن فعلت كذا وكذا فعلىّ المشى إلى بيت الله مشيا ولا كفارة ، بخلاف مالو قال : على المشى إلى بيت الله لأن هذا نذر باتفاق ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « مَنْ نَذَرَ أنْ يُطِيعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ ، وَمَنْ نَذَرَ أنْ يَعْصِيَهُ فَلا يَعْصِه » فسبب هذا الخلاف في هذه الأقاويل التي تخرج مخرج الشرط هو هل هي أيمان أونذور ؟ أو ليست أيمانا ولا نذورا ؟ فتأمل هذا فانه بين إن شاء الله تعالى .

(المسئلة الرابعة) اختلفوا فى قول القائل : أقسم أو أشهد إن كان كذا وكذا هل هو يمين أم لا ؟ على ثلاثة أقوال : فقيل إنه ليس بيمين ، وهو أحد قولى الشافعى ؛ وقيل إنها أيمان ضد القول الأول ، وبه قال أبوحنيفة ؛ وقيل إن أراد الله بها فهو يمين ، وإن لم يرد الله بها فليست بيمين ، وهو مذهب مالك . وسبب اختلافهم هو هل المراعى اعتبار صيغة اللفظ أو اعتبار مفهومه بالعادة أو اعتبار النية ؟ فمن اعتبر صيغة اللفظ قال : ليست بيمين إذ لم يكن هنالك نطق بمقسوم به ؛ ومن اعتبر صيغة اللفظ بالعادة قال : هى يمين وفى اللفظ محذوف ولا بد وهو الله تعالى ؛ ومن لم يعتبر هذين الأمرين واعتبر النية إذ كان اللفظ صالحا للأمرين فرق فى ذلك كما تقدم .

(الجملة الثانية) وهذه الجملة تنقسم أولا قسمين : القسم الأول : النظر فى الاستثناء . والثانى : النظر فى الكفارات .

القسم الأول

وفى هذا القسم فصلان : الفصل الأول : فى شروط الاستثناء المؤثر فى اليمين. الفصل الثانى : فى تعريف الأيمان التى يؤثر فيها الاستثناء من التى لا يؤثر .

الفصل الأول فى شروط الاستثناء المؤثر فى اليمين

وأجمعوا على أن الاستثناء بالجملة له تأثير فى حل الأيمان واختلفوا فى شروط الاستثناء الذى يجب له هذا الحكم بعد أن أجمعوا على أنه إذا اجتمع فى الاستثناء ثلاثة شروط أن يكون متناسقا مع اليمين وملفوظا به ومقصودا من أول اليمين أنه لا ينعقد معه اليمين ؛ واختلفوا فى هذه الثلاثة مواضع ، أعنى إذا فرق الاستثناء من اليمين أو نواه ولم ينطق به أو حدثت له نية الاستثناء بعد اليمين وإن أتى به متناسقا مع اليمين .

(فأما المسئلة الأولى) وهى اشتراط اتصاله بالقسم فإن قوما اشترطوا ذلك فيه ، وهو مذهب مالك ؛ وقال الشافعى : لا بأس بينهما بالسكتة الخفيفة كسكتة الرجل للتذكر أو للتنفس أو لانقطاع الصوت . وقال قوم من التابعين يجوز للحالف الاستثناء ما لم يقم من مجلسه ؛ وكان ابن عباس يرى أن له الاستثناء أبدا على ما ذكر منه متى ما ذكر ، وإنما اتفق الجميع على أن استثناء

مشيئة الله فى الأمر المحلوف على فعله إن كان فعلا أو على تركه إن كان تركا رافع لليمين، لأن الاستثناء هو رفع للزوم اليمين. قال أبو بكر بن المنذر: ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «مَنْ حَلَفَ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللهُ لَمْ يَحْنَثْ» وإنما اختلفوا هل يؤثر فى اليمين إذا لم توصل بها أو لا يؤثر؟ لاختلافهم هل الاستثناء حال للانعقاد أم هو مانع له؟ فاذا قلنا إنه مانع للانعقاد لاحال له اشترط أن يكون متصلا باليمين، وإذا قلنا إنه حال لم يلزم فيه ذلك. والذين اتفقوا على أنه حال اختلفوا هل هو حال بالقرب أو بالبعد على ما حكينا، وقد احتج من رأى أنه حال بالقرب بما رواه سعد عن سماك ابن حرب عن عكرمة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «والله لأَغْزُوَنَّ قُرَيْشًا، قالها ثلاث مرات ثم سكت، ثم قال: إِنْ شَاءَ اللهُ» فدل هذا أن الاستثناء حال لليمين لامانع لها من الانعقاد. قالوا: ومن الدليل على أنه حال بالقرب أنه لو كان حالا بالبعد على ما رواه ابن عباس لكان الاستثناء يغنى عن الكفارة والذى قالوه بين. وأما اشتراط النطق باللسان فإنه اختلف فيه، فقيل لابد فيه من اشتراط اللفظ أىّ لفظ كان من ألفاظ الاستثناء وسواء كان بألفاظ الاستثناء أو بتخصيص العموم أو بتقييد المطلق هذا هو المشهور. وقيل إنما ينفع الاستثناء بالنية بغير لفظ فى حرف إلا فقط: أى بما يدل عليه لفظ إلا، وليس ينفع ذلك فيما سواه من الحروف، وهذه التفرقة ضعيفة. والسبب فى هذا الاختلاف هو هل تلزم العقود اللازمة بالنية فقط دون اللفظ أو باللفظ والنية معا مثل الطلاق والعتق واليمين وغير ذلك.

(وأما المسئلة الثانية) وهى هل تنفع النية الحادثة فى الاستثناء بعد انقضاء اليمين؟ فقيل أيضا فى المذهب إنها تنفع إذا حدثت متصلة باليمين؛ وقيل بل إذا حدثت قبل أن يتم النطق باليمين؛ وقيل بل الاستثناء على ضربين: استثناء من عدد، واستثناء من عموم بتخصيص أو من مطلق بتقييد، فالاستثناء من العدد لاينفع فيه إلا حدوث النية قبل النطق باليمين؛ والاستثناء من العموم ينفع فيه حدوث النية بعد اليمين إذا وصل الاستثناء نطقا باليمين. وسبب اختلافهم هل الاستثناء مانع للعقد أو حال له؟ فإن قلنا إنه مانع فلا بد من اشتراط حدوث النية فى أول اليمين؛ وإن قلنا إنه حال لم يلزم ذلك؛ وقد

أنكر عبد الوهاب أن يشترط حدوث النية فى أول اليمين للاتفاق وزعم على أن الاستثناء حال لليمين كالكفارة سواء .

الفصل الثانى من القسم الأول

فى تعريف الأيمان التى يؤثر فيها الاستثناء وغيرها

وقد اختلفوا فى الأيمان التى يؤثر فيها استثناء مشيئة الله من التى لايؤثر فيها . فقال مالك وأصحابه : لاتؤثر المشيئة إلا فى الأيمان التى تكفر وهى اليمين بالله عندهم أو النذر المطلق على ما سيأتى . وأما الطلاق والعتاق فلا يخلو أن يعلق الاستثناء فى ذلك بمجرد الطلاق أو العتق فقط مثل أن يقول : هى طالق إن شاء الله أو عتيق إن شاء الله ، وهذه ليست عندهم يمينا . وإما أن يعلق الطلاق بشرط من الشروط ، مثل أن يقول : إن كان كذا فهى طالق إن شاء الله ، أو إن كان كذا فهو عتيق إن شاء الله . فأما القسم الأول فلا خلاف فى المذهب أن المشيئة غير مؤثرة فيه . وأما القسم الثانى وهو اليمين بالطلاق فنى المذهب فيه قولان أصحهما أنه إذا صرف الاستثناء إلى الشرط الذى علق به الطلاق صح وإن صرفه إلى نفس الطلاق لم يصح . وقال أبوحنيفة والشافعى : الاستثناء يؤثر فى ذلك كله سواء قرنه بالقول الذى مخرجه مخرج الشرط ، أو بالقول الذى مخرجه مخرج الخبر . وسبب الخلاف ما قلناه من أن الاستثناء هل هو حال أو مانع؟ فاذا قلنا مانع وقرن بلفظ مجرد الطلاق فلا تأثير له فيه إذ قد وقع الطلاق ، أعنى إذا قال الرجل لزوجته : هى طالق إن شاء الله ؛ لأن المانع إنما يقوم لما لم يقع وهو المستقبل ؛ وإن قلنا إنه حال للعقود وجب أن يكون له تأثير فى الطلاق وإن كان قد وقع ، فتأمل هذا فإنه بين ؛ ولا معنى لقول المالكية إن الاستثناء فى هذا مستحيل لأن الطلاق قد وقع ،إلا أن يعتقدوا أن الاستثناء هو مانع لاحال ، فتأمل هذا فإنه ظاهر إن شاء الله .

القسم الثانى من الجملة الثانية

وهذا القسم فيه فصول ثلاثة قواعد . الفصل الأول : فى موجب الحنث وشروطه وأحكامه . الفصل الثانى : فى رافع الحنث وهى الكفارات . الفصل الثالث : متى ترفع وكم ترفع .

الفصل الأول فى موجب الحنث وشروطه وأحكامه

واتفقوا على أن موجب الحنث هو المخالفة لما انعقدت عليه اليمين ، وذلك إما فعل ماعلى حلف ألا يفعله وإما ترك ماحلف على فعله إذا علم أنه قد تراخى عن فعل ما حلف على فعله إلى وقت ليس يمكنه فيه فعله وذلك فى اليمين بالترك المطلق . مثل أن يحلف لتأكلنّ هذا الرغيف فيأكله غيره ؛ أو إلى وقت هو غير الوقت الذى اشترط فى وجود الفعل عنه ، وذلك فى الفعل المشترط فعله فى زمان محدود ، مثل أن يقول : والله لأفعلن اليوم كذا وكذا ، فإنه إذا انقضى النهار ولم يفعل حنث ضرورة . واختلفوا من ذلك فى أربعة مواضع : أحدها إذا أتى بالمخالف ناسيا أو مكرها . والثانى هل يتعلق موجب اليمين بأقل ما ينطلق عليه الاسم أو بجميعه ، والموضع الثالث هل يتعلق اليمين بالمعنى المساوى لصيغة اللفظ أو بمفهومه المخصص للصيغة والمعمم لها . والموضع الرابع هل اليمين على نية الحالف أو المستحلف .

(فأما المسئلة الأولى) فإن مالكا يرى الساهى والمكره بمنزلة العامد ؛ والشافعى يرى أن لاحنث على الساهى ولا على المكره . وسبب اختلافهم معارضة عموم قوله تعالى ـ ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان ـ ولم يفرق بين عامد وناس لعموم قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فإن هذين العمومين يمكن أن يخصص كل واحد منهما بصاحبه .

(وأما الموضع الثانى) فمثل أن يحلف أن لايفعل شيئا ففعل بعضه أو أنه يفعل شيئا فلم يفعل بعضه ؛ فعند مالك إذا حلف ليأكلن هذا الرغيف فأكل بعضه لايبرأ إلا بأكله كله ، وإذا قال : لا آكل هذا الرغيف إنه يحنث إن أكل بعضه ؛ وعند الشافعى وأبى حنيفة أنه لايحنث فى الوجهين جميعا حملا على الأخذ بأكثر ما يدل عليه الاسم . وأما تفريق مالك بين الفعل والترك فلم يجر فى ذلك على أصل واحد لأنه أخذ فى الترك بأقل ما يدل عليه الاسم وأخذ فى الفعل بجميع ما يدل عليه الاسم ، وكأنه ذهب إلى الاحتياط.

(وأما المسئلة الثالثة) فمثل أن يحلف على شىء بعينه يفهم منه القصد إلى معنى

أعم من ذلك الشيء الذى لفظ به أو أخص ، أو يحلف على شيء وينوى به معنى أعم أو أخص، أو يكون للشيء الذى حلف عليه اسمان أحدهما لغوى والآخر عرفى وأحدهما أخص من الآخر . وأما إذا حلف على شيء بعينه فانه لايحنث عند الشافعى وأبى حنيفة إلا بالمخالفة الواقعة فى ذلك الشيء بعينه الذى وقع عليه الحلف وإن كان المفهوم منه معنى أعم أو أخص من قبل الدلالة العرفية . وكذلك أيضا فيما أحسب لايعتبرون النية المخالفة للفظ ، وإنما يعتبرون مجرد الألفاظ فقط . وأما مالك فإن المشهور من مذهبه أن المعتبر أولا عنده فى الأيمان التى لايقضى على حالفها بموجبها هو النية ، فإن عدمت فقرينة الحال فإن عدمت فعرف اللفظ ، فإن عدم فدلالة اللغة ؛ وقيل لايراعى إلا النية أو ظاهر اللفظ اللغوى فقط ؛ وقيل يراعى النية وبساط الحال ولا يراعى العرف وأما الأيمان التى يقضى بها على صاحبها فانه إن جاء الحالف مستفتيا كان حكمه حكم اليمين التى لايقضى بها على صاحبها من مراعاة هذه الأشياء فيها على هذا الترتيب وإن كان مما يقضى بها عليه لم يراع فيها إلا اللفظ إلا أن يشهد لما يدعى من النية المخالفة لظاهر اللفظ قرينة الحال أو العرف .

(وأما المسئلة الرابعة) فإنهم اتفقوا على أن اليمين على نية المستحلف فى الدعاوى واختلفوا فى غير ذلك مثل الأيمان على المواعيد، فقال قوم : على نية الحالف ؛ وقال قوم : على نية المستحلف . وثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اليَمِينُ عَلَى نِيَّةِ المُسْتَحْلِفِ» وقال عليه الصلاة والسلام « يَمِينُكَ عَلَى ما يُصَدِّقُكَ عَلَيْهِ صَاحِبُكَ » خرّج هذين الحديثين مسلم . ومن قال : اليمين على نية الحالف ، فإنما اعتبر المعنى القائم بالنفس من اليمين لاظاهر اللفظ . وفى هذا الباب فروع كثيرة . لكن هذه المسائل الأربع هى أصول هذا الباب إذ يكاد أن يكون جميع الاختلاف الواقع فى هذا الباب راجعا إلى الاختلاف فى هذه. وذلك فى الأكثر مثل اختلافهم فيمن حلف أن لايأكل رءوسا فأكل رءوس حيتان هل يحنث أم لا ؟ فمن راعى العرف قال لايحنث ؛ ومن راعى دلالة اللغة قال يحنث. ومثل اختلافهم فيمن حلف أن لايأكل لحما فأكل شحما ؛ فمن اعتبر دلالة اللفظ الحقيقى قال لايحنث ؛ ومن رأى أن اسم الشيء قد ينطلق على ما يتولد منه قال يحنث .

وبالجملة فاختلافهم فى المسائل الفروعية التى فى هذا الباب هى راجعة إلى اختلافهم فى هذه المسائل التى ذكرنا، وراجعة إلى اختلافهم فى دلالات الألفاظ التى يحلف بها ، وذلك أن منها ما هى مجملة ، ومنها ما هى ظاهرة ، ومنها ما هى نصوص .

الفصل الثانى فى رافع الحنث

واتفقوا على أن الكفارة فى الأيمان هى الأربعة الأنواع التى ذكر الله فى كتابه فى قوله تعالى ـ فَكَفَّارَتُهُ ـ الآية . وجمهورهم على أن الحالف إذا حنث مخير بين الثلاثة منها : أعنى الإطعام أو الكسوة أو العتق ، وأنه لا يجوز له الصيام إلا إذا عجز عن هذه الثلاثة لقوله تعالى ـ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ـ إلا ما روى عن ابن عمر أنه كان إذا غلظ اليمين أعتق أو كسا، وإذا لم يغلظها أطعم . واختلفوا من ذلك فى سبع مسائل مشهورة : المسئلة الأولى : فى مقدار الإطعام لكل واحد من العشرة مساكين . الثانية فى جنس الكسوة إذا اختار الكسوة وعددها . الثالثة : فى اشتراط التتابع فى صيام الثلاثة الأيام أو لا اشتراطه . الرابعة : فى اشتراط العدد فى المساكين . الخامسة : فى اشتراط الإسلام فيهم والحرية. السادسة : فى اشتراط السلامة فى الرقبة المعتقة من العيوب . السابعة : فى اشتراط الإيمان فيها .

(المسئلة الأولى) أما مقدار الإطعام ؟ فقال مالك والشافعى وأهل المدينة : يعطى لكل مسكين مدّ من حنطة بمد النبى صلى الله عليه وسلم ، إلا أن مالكا قال : المد خاص بأهل المدينة فقط لضيق معايشهم ، وأما سائر المدن فيعطون الوسط من نفقتهم . وقال ابن القاسم : يجرى المد فى كل مدينة مثل قول الشافعى . وقال أبو حنيفة : يعطيهم نصف صاع من حنطة ، أو صاعا من شعير أو تمر ، قال : فإن غداهم وعشاهم أجزأه . والسبب فى اختلافهم فى ذلك اختلافهم فى تأويل قوله تعالى ـ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ ـ هل المراد بذلك أكلة واحدة أو قوت اليوم وهو غداء وعشاء ؟ فمن قال أكلة واحدة قال : المد وسط فى الشبع ؛ ومن قال غداء وعشاء قال : نصف صاع.

ولاختلافهم أيضا سبب آخر ، وهو تردد هذه الكفارة بين كفارة الفطر متعمدا فى رمضان وبين كفارة الأذى؛ فمن شبهها بكفارة الفطر قال مد واحد، ومن شبهها بكفارة الأذى قال نصف صاع . واختلفوا هل يكون مع الخبز فى ذلك إدام أم لا ؟ وإن كان فما هو الوسط فيه ؟ فقيل يجزى الخبز قفارا ؛ وقال ابن حبيب : لايجزى ؛ وقيل الوسط من الإدام الزيت ؛ وقيل اللبن والسمن والتمر . واختلف أصحاب مالك من الأهل الذين أضاف إليهم الوسط من الطعام فى قوله تعالى ـ من أوسط ما تطعمون أهليكم ـ فقيل أهل المكفر وعلى هذا إنما يخرج الوسط من الشيء الذى منه يعيش إن قطنية فقطنية وإن حنطة فحنطة ، وقيل بل هم أهل البلد الذى هو فيه ، وعلى هذا فالمعتبر فى اللازم له هو الوسط من عيش أهل البلد لامن عيشه : أعنى الغالب ؛ وعلى هذين القولين يحمل قدر الوسط من الإطعام ، أعنى الوسط من قدر ما يطعم أهله ، أو الوسط من قدر ما يطعم أهل البلد أهليهم إلا فى المدينة خاصة .

(وأما المسئلة الثانية) وهى المجزئ من الكسوة . فإن مالكا رأى أن الواجب فى ذلك هو أن يكسى ما يجزى فيه الصلاة ؛ فإن كسا الرجل كسا ثوبا وإن كسا النساء كسا ثوبين درعا وخمارا . وقال الشافعى وأبوحنيفة : يجزى فى ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم إزار أو قميص أو سراويل أو عمامة، وقال أبو يوسف لاتجزى العمامة ولا السراويل . وسبب اختلافهم هل الواجب الأخذ بأقل دلالة الاسم اللغوى أو المعنى الشرعى .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى اختلافهم فى اشتراط تتابع الأيام الثلاثة فى الصيام فإن مالكا والشافعى لم يشترطا فى ذلك وجوب التتابع وإن كانا استحباه واشترط ذلك أبوحنيفة . وسبب اختلافهم فى ذلك شيئان : أحدهما هل يجوز العمل بالقراءة التى ليست فى المصحف، وذلك أن فى قراءة عبد الله بن مسعود ـ فصيام ثلاثة أيام متتابعات ـ . والسبب الثانى اختلافهم هل يحمل الأمر بمطلق الصوم على التتابع أم ليس يحمل إذا كان الأصل فى الصيام الواجب بالشرع إنما هو التتابع .

(وأما المسئلة الرابعة) وهى اشتراط العدد فى المساكين ، فإن مالكا والشافعى قالا : لايجزيه إلا أن يطعم عشرة مساكين ؛ وقال أبوحنيفة : إن أطعم مسكينا

واحدا عشرة أيام أجزأه . والسبب فى اختلافهم هل الكفارة حق واجب للعدد المذكور أو حق واجب على المكفر فقدر بالعدد المذكور ، فإن قلنا إنه حق واجب للعدد كالوصية ، فلا بد من اشتراط العدد ، وإن قلنا حق واجب على المكفر لكنه قدر بالعدد أجزأ من ذلك إطعام مسكين واحد على عدد المذكورين والمسئلة محتملة .

(وأما المسئلة الخامسة) وهى اشتراط الإسلام والحرية فى المساكين ، فإن مالكا والشافعى اشترطاهما ولم يشترط ذلك أبو حنيفة . وسبب اختلافهم هل استيجاب الصدقة هو بالفقر فقط ؟ أو بالإسلام ؟ إذ كان السمع قد أنبأ أنه يثاب بالصدقة على الفقير الغير المسلم ، فمن شبه الكفارة بالزكاة الواجبة للمسلمين اشترط الإسلام فى المساكين الذين تجب لهم هذه الكفارة ؛ ومن شبهها بالصدقات التى تكون عن تطوع أجاز أن يكونوا غير مسلمين . وأما سبب اختلافهم فى العبيد فهو هل يتصور فيهم وجود الفقر أم لا إذا كانوا مكفيين من ساداتهم فى غالب الأحوال ، أو ممن يجب أن يكفوا ؟ فمن راعى وجود الفقر فقط قال العبيد والأحرار سواء ، إذ قد يوجد من العبيد من يجوعه سيده ؛ ومن راعى وجوب الحق له على الغير بالحكم قال : يجب على السيد القيام بهم ، ويقضى بذلك عليه وإن كان معسرا قضى عليه ببيعه ، فليس يحتاجون إلى المعونة بالكفارات وما جرى مجراها من الصدقات .

(وأما المسئلة السادسة) وهى هل من شرط الرقبة أن تكون سليمة من العيوب ؟ فإن فقهاء الأمصار شرطوا ذلك ، أعنى العيوب المؤثرة فى الأثمان . وقال أهل الظاهر : ليس ذلك من شرطها . وسبب اختلافهم هل الواجب الأخذ بأقل ما يدل عليه الاسم أو بأتم ما يدل عليه .

(وأما المسئلة السابعة) وهى اشتراط الأيمان فى الرقبة أيضا ، فإن مالكا والشافعى اشترطا ذلك ؛ وأجاز أبو حنيفة أن تكون الرقبة غير مؤمنة . وسبب اختلافهم هو هل يحمل المطلق على المقيد فى الأشياء التى تتفق فى الأحكام وتختلف فى الأسباب كحكم حال هذه الكفارات مع كفارة الظهار ؛ فمن قال يحمل المطلق على المقيد فى ذلك قال باشتراط الإيمان فى ذلك حملا على اشتراط

ذلك في كفارة الظهار في قوله تعالى - فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ - ومن قال لايحمل وجب عنده أن يبقى موجب اللفظ على إطلاقه .

الفصل الثالث متى ترفع الكفارة الحنث ، وكم ترفع ؟

وأما متى ترفع الكفارة لحنث وتمحوه ، فإنهم اختلفوا فى ذلك ، فقال الشافعى : إذا كفر بعد الحنث أو قبله فقد ارتفع الإثم ؛ وقال أبو حنيفة : لايرتفع الحنث إلا بالتكفير الذى يكون بعد الحنث لاقبله ؛ وروى عن مالك فى ذلك القولان جميعا . وسبب اختلافهم شيئان : أحدهما اختلاف الرواية فى قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ وَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ » فإن قوما رووه هكذا ، وقوم رووه « فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير » وظاهر هذه الرواية أن الكفارة تجوز قبل الحنث ، وظاهر الثانية أنها بعد الحنث . والسبب الثانى اختلافهم فى هل يجزى تقديم الحق الواجب قبل وقت وجوبه ، لأنه من الظاهر أن الكفارة إنما تجب بعد الحنث كالزكاة بعد الحول . ولقائل أن يقول : إن الكفارة إنما تجب بإرادة الحنث والعزم عليه كالحال فى كفارة الظهار فلا يدخله الخلاف من هذه الجهة ، وكان سبب الخلاف من طريق المعنى هو هل الكفارة رافعة للحنث إذا وقع أو مانعة له ؟ فمن قال مانعة أجاز تقديمها على الحنث ؛ ومن قال رافعة لم يجزها إلا بعد وقوعه . وأما تعدد الكفارات بتعدد الأيمان فإنهم اتفقوا فيما علمتُ أن من حلف على أمور شتى بيمين واحدة أن كفارته كفارة يمين واحدة ، وكذلك فيما أحسب لاخلاف بينهم أنه إذا حلف بأيمان شتى على شىء واحد أن الكفارات الواجبة فى ذلك بعدد الأيمان كالحالف إذا حلف بأيمان شتى على أشياء شتى . اختلفوا إذا حلف على شىء واحد بعينه مرارا كثيرة ، فقال قوم : فى ذلك كفارة يمين واحدة ، وقال قوم : فى كل يمين كفارة إلا أن يريد التأكيد ، وهو قول مالك ؛ وقال قوم : فيها كفارة واحدة ، إلا أن يريد التغليظ . وسبب اختلافهم هل الموجب للتعدد هو تعدد الأيمان بالجنس أو بالعدد ، فمن قال : اختلافها بالعدد قال لكل يمين كفارة إذا كرر ومن قال اختلافها بالجنس قال : فى هذه المسئلة يمين واحدة . واختلفوا إذا

حلف فى يمين واحدة بأكثر من صفتين من صفات الله تعالى هل تعدد الكفارات بتعدد الصفات التى تضمنت اليمين أم فى ذلك كفارة واحدة ؟ فقال مالك : الكفارة فى هذه اليمين متعددة بتعدد الصفات .

فمن حلف بالسميع العليم الحكيم كان عليه ثلاث كفارات عنده ، وقال قوم إن أراد الكلام الأول وجاء بذلك على أنه قول واحد فكفارة واحدة إذ كانت يمينا واحدة . والسبب فى اختلافهم : هل مراعاة الواحدة أو الكثرة فى اليمين هو راجع إلى صيغة القول أو إلى تعدد الأشياء التى يشتمل عليها القول الذى مخرجه مخرج يمين ، فمن اعتبر الصيغة قال كفارة واحدة ؛ ومن اعتبر عدد ما تضمنته صيغة القول من الأشياء التى يمكن أن يقسم بكل واحد منها على انفراده قال : الكفارة متعددة بتعددها ، وهذا القدر كاف فى قواعد هذا الكتاب وسبب الاختلاف فى ذلك ، والله المعين برحمته .

كتاب النذور

وهذا الكتاب فيه ثلاثة فصول : الفصل الأول : فى أصناف النذور . الفصل الثانى : فيما يلزم من النذور وما لا يلزم وجملة أحكامها . الثالث : فى معرفة الشىء الذى يلزم عنها وأحكامها .

الفصل الأول فى أصناف النذور

والنذور تنقسم أولا قسمين : قسم من جهة اللفظ وقسم من جهة الأشياء التى تنذر . فأما من جهة اللفظ فإنه ضربان : مطلق وهو المخرج مخرج الخبر . ومقيد وهو المخرج مخرج الشرط . والمطلق على ضربين : مصرح فيه بالشىء المنذور به ، وغير مصرح ، فالأول مثل قول القائل : لله علىّ نذر أن أحج ، والثانى مثل قوله : لله علىّ نذر ، دون أن يصرح بمخرج النذر ، والأول ربما صرح فيه بلفظ النذور ، وربما لم يصرح فيه به ، مثل أن يقول : لله علىّ أن أحج . وأما المقيد المخرج مخرج الشرط فكقول القائل : إن كان كذا فعلىّ لله نذر كذا وأن أفعل كذا وهذا ربما علقه بفعل من أفعال الله تعالى مثل أن يقول : إن شفى الله مريضى فعلىّ نذر كذا وكذا ، وربما علقه بفعل نفسه ، مثل أن

يقول : إن فعلت كذا فعلىّ نذر كذا ، وهذا هو الذى يسميه الفقهاء أيمانا ، وقد تقدم من قولنا أنها ليست بأيمان، فهذه هى أصناف النذر من جهة الصيغ . وأما أصنافه من جهة الأشياء التى من جنس المعانى المنذور بها ، فإنها تنقسم إلى أربعة أقسام نذر بأشياء من جنس القرب ، ونذر بأشياء من جنس المعاصى ، ونذر بأشياء من جنس المكروهات ، ونذر بأشياء من جنس المباحات ، وهذه الأربعة تنقسم قسمين : نذر بتركها ، ونذر بفعلها .

الفصل الثانى فيما يلزم من النذور ومالا يلزم

وأما ما يلزم من هذه النذور وما لايلزم ، فإنهم اتفقوا على لزوم النذر المطلق فى القرب إلا ما حكى عن بعض أصحاب الشافعى أن النذر المطلق لايجوز ، وإنما اتفقوا على لزوم النذر المطلق إذا كان على وجه الرضا لاعلى وجه اللجاج وصرح فيه بلفظ النذر لا إذا لم يصرح ، وسواء كان النذر مصرحا فيه بالشىء المنذور أو كان غير مصرح . وكذلك أجمعوا على لزوم النذر الذى مخرجه مخرج الشرط إذا كان نذرا بقربة ، وإنما صاروا لوجوب النذر لعموم قوله تعالى ـ يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ ـ ولأن الله تعالى قد مدح به فقال ـ يُوفُونَ بِالنَّذْرِ ـ وأخبر بوقوع العقاب بنقضه فقال ـ وَمِنْهُمْ مَنْ عاهَدَ اللهَ لَئِنْ آتانا مِنْ فَضْلِهِ ـ الآية ، إلى قوله ـ بِمَا كانُوا يَكْذِبُونَ ـ . والسبب فى اختلافهم فى التصريح بلفظ النذر فى النذر المطلق هو اختلافهم فى هل يجب النذر بالنية واللفظ معا أو بالنية فقط ؟ فمن قال بهما معا إذا قال لله علىّ كذا وكذا ولم يقل نذرا لم يلزمه شىء لأنه إخبار بوجوب شىء لم يوجبه الله عليه إلا أن يصرح بجهة الوجوب ؛ ومن قال ليس من شرطه اللفظ قال : ينعقد النذر وإن لم يصرح بلفظه ، وهو مذهب مالك ، أعنى أنه إذا لم يصرح بلفظ النذر أنه يلزم، وإن كان من مذهبه أن النذر لايلزم إلا بالنية واللفظ لكن رأى أن حذف لفظ النذر من القول غير معتبر إذ كان المقصود بالأقاويل التى مخرجها مخرج النذر النذرُ وإن لم يصرح فيها بلفظ النذر ، وهذا مذهب الجمهور ، والأول مذهب سعيد بن المسيب ، ويشبه أن يكون من لم ير

لزوم النذر المطلق إنما فعل ذلك من قبل أنه حمل الأمر بالوفاء على الندب ؛ وكذلك من اشترط فيه الرضا ، فإنما اشترطه لأن القربة إنما تكون على جهة الرضا لاعلى جهة اللجاج ، وهو مذهب الشافعى . وأما مالك فالنذر عنده لازم على أى جهة وقع ، فهذا ما اختلفوا فى لزومه من جهة اللفظ . وأما ما اختلفوا فى لزومه من جهة الأشياء المنذور بها فإن فيه من المسائل الأصول اثنتين

(المسئلة الأولى) اختلفوا فيمن نذر معصية ، فقال مالك والشافعى وجمهور العلماء : ليس يلزمه فى ذلك شىء . وقال أبو حنيفة وسفيان والكوفيون : بل هو لازم ، واللازم عندهم فيه هو كفارة يمين لافعل المعصية . وسبب اختلافهم تعارض ظواهر الآثار فى هذا الباب ، وذلك أنه روى فى هذا الباب حديثان أحدهما حديث عائشة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللهَ فلا يَعْصِهِ » فظاهر هذا أنه لايلزم النذر بالعصيان : والحديث الثانى حديث عمران بن حصين وحديث أبى هريرة الثابت عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « لانَذْرَ فى مَعْصِيَةِ اللهِ وَكَفَّارَتُهُ كَفَّارَةُ يَمِينٍ » وهذا نص فى معنى اللزوم ؛ فمن جمع بينهما فى هذا قال : الحديث الأول تضمن الإعلام بأن المعصية لاتلزم وهذا الثانى تضمن لزوم الكفارة ؛ فمن رجح ظاهر حديث عائشة إذ لم يصح عنده حديث عمران وأبى هريرة قال : ليس يلزم فى المعصية شىء ؛ ومن ذهب مذهب الجمع بين الحديثين أوجب فى ذلك كفارة يمين . قال أبو عمر بن عبد البر ضعف أهل الحديث حديث عمران وأبى هريرة قالوا : لأن حديث أبى هريرة يدور على سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث . وحديث عمران بن الحصين يدور على زهير بن محمد عن أبيه وأبوه مجهول لم يرو عنه غير ابنه ، وزهير أيضا عنده مناكير ، ولكنه خرجه مسلم من طريق عقبة بن عامر ، وقد جرت عادة المالكية أن يحتجوا لمالك فى هذه المسئلة بما روى « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا قائما فى الشمس ، فقال : ما بالُ هَذَا ؟ قالوا : نذر أن لايتكلم ولا يستظل ولا يجلس ويصوم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

مُرُوه فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَجْلِسْ وَلْيُتِمَّ صِيامَهُ » قالوا : فأمره أن يتم ما كان طاعة لله ويترك ما كان معصية ، وليس بالظاهر أن ترك الكلام معصية ، وقد أخبر الله أنه نذر مريم ، وكذلك يشبه أن يكون القيام فى الشمس ليس بمعصية ، إلا ما يتعلق بذلك من جهة إتعاب النفس . فإن قيل فيه معصية فبالقياس لابالنص ، فالأصل فيه أنه من المباحات .

(المسئلة الثانية) واختلفوا فيمن حرّم على نفسه شيئا من المباحات فقال مالك : لايلزم ما عدا الزوجة ؛ وقال أهل الظاهر : ليس فى ذلك شيء؛ وقال أبو حنيفة : فى ذلك كفارة يمين . وسبب اختلافهم معارضة مفهوم النظر لظاهر قوله تعالى ـ يا أَيُّهَا النَّبِيّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللهُ لكَ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ـ وذلك أن النذر ليس هو اعتقاد خلاف الحكم الشرعى أعنى من تحريم محلل أو تحليل محرم ، وذلك أن التصرف فى هذا إنما هو للشارع فوجب أن يكون لمكان هذا المفهوم أن من حرم على نفسه شيئا أباحه الله له بالشرع أنه لايلزمه كما لايلزم إن نذر تحليل شيء حرمه الشرع ، وظاهر قوله تعالى ـ قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ـ أثر العتب على التحريم يوجب أن تكون الكفارة تحل هذا العقد ، وإذا كان ذلك كذلك فهو غير لازم ، والفرقة الأولى تأولت التحريم المذكور فى الآية أنه كان العقد بيمين . وقد اختلف فى الشيء الذى نزلت فيه هذه الآية . وفى كتاب مسلم أن ذلك كان فى شربة عسل ، وفيه عن ابن عباس أنه قال : إذا حرم الرجل عليه امرأته فهو يمين يكفرها ، وقال ـ لَقَدْ كانَ لَكُمْ فى رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ـ

الفصل الثالث فى معرفة الشيء الذى يلزم عنها وأحكامها

وأما اختلافهم فيما ذا يلزم فى نَذْرٍ نَذْرٍ من النذور وأحكام ذلك ، فإن فيه اختلافا كثيرا، لكن نشير نحن من ذلك إلى مشهورات المسائل فى ذلك ، وهى التى تتعلق بأكثر ذلك بالنطق الشرعى على عادتنا فى هذا الكتاب ، وفى ذلك مسائل خمس :

(المسئلة الأولى) اختلفوا فى الواجب فى النذر المطلق الذى ليس يعين فيه

الناذر شيئا سوى أن يقول : لله علىّ نذر ، فقال كثير من العلماء : فى ذلك كفارة يمين لاغير ؛ وقال قوم : بل فيه كفارة الظهار ؛ وقال قوم : أقل ما ينطلق عليه الاسم من القرب صيام يوم أو صلاة ركعتين ، وإنما صار الجمهور لوجوب كفارة اليمين فيه للثابت من حديث عقبة بن عامر أنه عليه الصلاة والسلام قال « كَفَّارَةَ النَّذْرِ كَفَّارَةُ يمين » خرجه مسلم . وأما من قال صيام يوم أو صلاة ركعتين فإنما ذهب مذهب من يرى أن المجزئ أقل ما ينطلق عليه الاسم ، وصلاة ركعتين أو صيام يوم أقل ما ينطلق عليه اسم النذر . وأما من قال فيه كفارة الظهار فخارج عن القياس والسماع .

(المسئلة الثانية) اتفقوا على لزوم النذر بالمشى إلى بيت الله ، أعنى إذا نذر المشى راجلا . واختلفوا إذا عجز فى بعض الطريق فقال قوم : لاشىء عليه؛ وقال قوم : عليه . واختلفوا فماذا عليه على ثلاثة أقوال : فذهب أهل المدينة إلى أن عليه أن يمشى مرة أخرى من حيث عجز ، وإن شاء ركب وأجزأه وعليه دم ، وهذا مروى عن على . وقال أهل مكة : عليه هدى دون إعادة مشى . وقال مالك : عليه الأمران جميعا ، يعنى أنه يرجع فيمشى من حيث وجب وعليه هدى ، والهدى عنده بدنة أو بقرة أو شاة إن لم يجد بقرة أو بدنة . وسبب اختلافهم منازعة الأصول لهذه المسئلة ومخالفة الأثر لها ، وذلك أن من شبه العاجز إذا مشى مرة ثانية بالمتمتع والقارن من أجل أن القارن فعل ما كان عليه فى سفرين فى سفر واحد ، وهذا فعل ما كان عليه فى سفر واحد فى سفرين قال : يجب عليه هدى القارن أو المتمتع ؛ ومن شبهه بسائر الأفعال التى تنوب عنها فى الحج إراقة الدم قال : فيه دم ؛ ومن أخذ بالآثار الواردة فى هذا الباب قال : إذا عجز فلا شىء عليه . قال أبو عمر : والسنن الواردة الثابتة فى هذا الباب دليل على طرح المشقة وهو كما قال ، واحدها حديث عقبة بن عامر الجهنى قال : نذرت أختى أن تمشى إلى بيت الله عز وجل فأمرتنى أن أستفتى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستفتيت لها النبى صلى الله عليه وسلم فقال « لِتَمْشِ ولِتَرْكَبْ » خرجه مسلم . وحديث أنس بن مالك « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يهادى بين ابنتيه ، فسأل

عنه فقالوا : نذر أن يمشي ، فقال عليه الصلاة والسلام : إنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ عَنْ تَعْذِيبِ هَذَا نَفْسَهُ ، وأمره أن يركب » وهذا أيضا ثابت .

(المسئلة الثالثة) اختلفوا بعد اتفاقهم على لزوم المشى فى حج أو عمرة فيمن نذر أن يمشى إلى مسجد النبى صلى الله عليه وسلم أو إلى بيت المقدس يريد بذلك الصلاة فيهما . فقال مالك والشافعى : يلزمه المشى ؛ وقال أبو حنيفة : لايلزمه شيء وحيث صلى أجزأه ، وكذلك عنده إن نذر الصلاة فى المسجد الحرام . وإنما وجب عنده المشى بالنذر إلى المسجد الحرام لمكان الحج والعمرة . وقال أبو يوسف صاحبه : من نذر أن يصلى فى بيت المقدس أو فى مسجد النبى عليه الصلاة والسلام لزمه ، وإن صلى فى البيت الحرام أجزأه عن ذلك . وأكثر الناس على أن النذر لما سوى هذه المساجد الثلاثة لايلزم لقوله عليه الصلاة والسلام « لاتُشَدُّ الرِّحَالُ إلاَّ لِثَلاثٍ ، فذكر المسجد الحرام ومسجده وبيت المقدس » وذهب بعض الناس إلى أنَّ النذر إلى المساجد التى يرجى فيها فضل زائد واجب ، واحتج فى ذلك بفتوى ابن عباس لولد المرأة التى نذرت أن تمشى إلى مسجد قباء فماتت أن يمشى عنها . وسبب اختلافهم فى النذر إلى ما عدا المسجد الحرام اختلافهم فى المعنى الذى إليه تسرج المطىّ إلى هذه الثلاث مساجد ، هل ذلك لموضع صلاة الفرض فيما عدا البيت الحرام أو لموضع صلاة النفل ؟ فمن قال لموضع صلاة الفرض وكان الفرض عنده لاينذر إذ كان واجبا بالشرع قال : النذر بالمشى إلى هذين المسجدين غير لازم ؛ ومن كان عنده أن النذر قد يكون فى الواجب أو أنه أيضا قد يقصد هذان المسجدان لموضع صلاة النفل لقوله عليه الصلاة والسلام « صَلاةٌ فى مَسْجِدِي هَذَا أَفْضَلُ مِنْ أَلْفِ صَلاةٍ فِيمَا سِوَاهُ إلاَّ المَسْجِدَ الحَرَامَ » واسم الصلاة يشمل الفرض والنفل ، قال : هو واجب ؛ لكن أبو حنيفة حمل هذا الحديث على الفرض مصيرا إلى الجمع بينه وبين قوله عليه الصلاة والسلام « صَلاةُ أَحَدِكُمْ فى بَيْتِهِ أَفْضَلُ مِنْ صَلاتِهِ فى مَسْجِدِى هَذَا إلاَّ المَكْتُوبَةَ » وإلاّ وقع التضاد بين هذين الحديثين ، وهذه المسئلة هى أن تكون من الباب الثانى أحق من أن تكون من هذا الباب .

(المسئلة الرابعة) واختلفوا فى الواجب على أن من نذر أن ينحر ابنه فى مقام إبراهيم ، فقال مالك : ينحر جزورا فداء له ؛ وقال أبو حنيفة : ينحر شاة ، وهو أيضا مروى عن ابن عباس ؛ وقال بعضهم : بل ينحر مائة من الإبل ؛ وقال بعضهم يهدى ديته ، وروى ذلك عن على ؛ وقال بعضهم : بل يحج به ؛ وبه قال الليث ؛ وقال أبو يوسف والشافعى : لاشىء عليه لأنه نذر معصية ولا نذر فى معصية . وسبب اختلافهم قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، أعنى هل ما تقرب به إبراهيم هو لازم للمسلمين أم ليس بلازم ؟ فمن رأى أن ذلك شرع خص به إبراهيم قال : لايلزم النذر ؛ ومن رأى أنه لازم لنا قال : النذر لازم . والخلاف فى هل يلزمنا شرع من قبلنا مشهور ، لكن يتطرق إلى هذا خلاف آخر ، وهو أن الظاهر من هذا الفعل أنه كان خاصا بإبراهيم ولم يكن شرعا لأهل زمانه ، وعلى هذا فليس ينبغى أن يختلف هل هو شرع لنا أم ليس بشرع ؟ والذين قالوا إنه شرع إنما اختلفوا فى الواجب فى ذلك من قبل اختلافهم أيضا فى هل يحمل الواجب فى ذلك على الواجب على إبراهيم ، أم يحمل على غير ذلك من القرب الإسلامية ، وذلك إما صدقة بديته ، وإما حج به ، وإما هدى بدنة . وأما الذين قالوا مائة من الإبل ، فذهبوا إلى حديث عبد المطلب .

(المسئلة الخامسة) واتفقوا على أن من نذر أن يجعل ماله كله فى سبيل الله أو فى سبيل من سبل البر أنه يلزمه وأنه ليس ترفعه الكفارة وذلك إذا كان نذرا على جهة الخبر لاعلى جهة الشرط وهو الذى يسمونه يمينا . واختلفوا فيمن نذر ذلك على جهة الشرط مثل أن يقول : مالى للمساكين إن فعلت كذا ففعله ؛ فقال قوم : ذلك لازم كالنذر على جهة الخبر ولا كفارة فيه وهو مذهب مالك فى النذور التى صيغها هذه الصيغة ، أعنى أنه لا كفارة فيه ؛ وقال قوم : الواجب فى ذلك كفارة يمين فقط ، وهو مذهب الشافعى فى النذور التى مخرجها مخرج الشرط لأنه ألحقها بحكم الأيمان ؛ وأما مالك فألحقها بحكم النذور على ما تقدم من قولنا فى كتاب الأيمان ، والذين أعتقدوا وجوب إخراج ماله فى الموضع الذى اعتقدوه اختلفوا فى الواجب عليه ، فقال مالك : يخرج ثلث ماله فقط ؛ وقال قوم : بل يجب عليه إخراج جميع ماله ، وبه قال إبراهيم النخعى وزفر ؛ وقال أبو حنيفة : يخرج جميع الأموال التى تجب الزكاة فيها ،

وقال بعضهم: إن أخرج مثل زكاة ماله أجزأه . وفى المسئلة قول خامس . وهو إن كان المال كثيرا أخرج خمسه وإن كان وسطا أخرج سبعه وإن كان يسيرا أخرج عشره ، وحد هؤلاء الكثير بألفين ، والوسط بألف ، والقليل بخمسمائة ، وذلك مروى عن قتادة . والسبب فى اختلافهم فى هذه المسئلة ، أعنى من قال المال كله أو ثلثه معارضة الأصل فى هذا الباب للأثر ، وذلك أن ما جاء فى حديث أبى لبابة بن عبد المنذر حين تاب الله عليه وأراد أن يتصدق بجميع ماله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يُجْزِيكَ مِنْ ذَلِكَ الثُّلُثُ » هو نص فى مذهب مالك . وأما الأصل فيوجب أن اللازم له إنما هو جميع ماله حملا على سائر النذر ، أعنى أنه يجب الوفاء به على الوجه الذى قصده لكن الواجب هو استثناء هذه المسئلة من هذه القاعدة ، إذ قد استثناها النص ، إلا أن مالكا لم يلزم فى هذه المسئلة أصله ، وذلك أنه قال : إن حلف أو نذر شيئا معينا لزمه وإن كان كل ماله ، وكذلك يلزم عنده إن عين جزءا من ماله وهو أكثر من الثلث ، وهذا مخالف لنص ما رواه فى حديث أبى لبابة وفى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للذى جاء بمثل بيضة من ذهب فقال : أصبت هذا من معدن فخذها فهى صدقة ما أملك غيرها ، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم جاءه عن يمينه ثم عن يساره ثم من خلفه، فأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذفه بها ، فلو أصابه بها لأوجعه ، وقال عليه الصلاة والسلام « يَأْتِى أَحَدُكُمْ بِمَا يَمْلِكُ فَيَقُولُ هَذِهِ صَدَقَةٌ ثُمَّ يَقْعُدُ يَتَكَفَّفُ النَّاسَ ، خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى » وهذا نص فى أنه لا يلزم المال المعين إذا تصدق به وكان جميع ماله ؛ ولعل مالكا لم تصح عنده هذه الآثار . وأما سائر الأقاويل التى قيلت فى هذه المسئلة فضعاف ، وبخاصة من حد فى ذلك غير الثلث ، وهذا القدر كاف فى أصول هذا الكتاب ، والله الموفق للصواب .

كتاب الضحايا

وهذا الكتاب فى أصوله أربعة أبواب : الباب الأول : فى حكم الضحايا ومن المخاطب بها . الباب الثانى : فى أنواع الضحايا وصفاتها وأسنانها وعددها،

الباب الثالث : فى أحكام الذبح . الباب الرابع : فى أحكام لحوم الضحايا .

الباب الأول فى حكم الضحايا ، ومن المخاطب بها ؟

اختلف العلماء فى الأضحية هل هى واجبة أم هى سنة ؟ فذهب مالك والشافعى إلى أنها من السنن المؤكدة ، ورخص مالك للحاج فى تركها بمنى ؛ ولم يفرق الشافعى فى ذلك بين الحاج وغيره ؛ وقال أبو حنيفة : الضحية واجبة على المقيمين فى الأمصار الموسرين ، ولا تجب على المسافرين ؛ وخالفه صاحباه أبو يوسف ومحمد فقالا : إنها ليست بواجبة ؛ وروى عن مالك مثل قول أبى حنيفة . وسبب اختلافهم شيئان : أحدهما هل فعله عليه الصلاة والسلام فى ذلك محمول على الوجوب أو على الندب ، وذلك أنه لم يترك صلى الله عليه وسلم الضحية قط فيما روى عنه حتى فى السفر على ماجاء فى حديث ثوبان قال : « ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم أضحيته ثم قال : يا ثَوْبانُ أصْلِحْ لحْمَ هَذِهِ الضَّحِيَّةِ ، قال : فلم أزل أطعمه منها حتى قدم المدينة » . والسبب الثانى اختلافهم فى مفهوم الأحاديث الواردة فى أحكام الضحايا ، وذلك أنه ثبت عنه عليه الصلاة والسلام من حديث أم سلمة أنه قال « إذَا دَخَلَ العَشْرُ فأرَادَ أحَدُكُمْ أنْ يُضَحِّيَ فَلا يأخُذْ مِنْ شَعْرِهِ شَيْئًا ولا مِنْ أظْفارِهِ » قالوا : فقوله « إذا أراد أحدكم أن يضحى » فيه دليل على أن الضحية ليست بواجبة . ولما أمر عليه الصلاة والسلام لأبى بردة بإعادة أضحيته إذ ذبح قبل الصلاة فهم قوم من ذلك الوجوب ، ومذهب ابن عباس أن لاوجوب . قال عكرمة : بعثنى ابن عباس بدرهمين أشترى بهما لحما وقال : من لقيت فقل له هذه ضحية ابن عباس . وروى عن بلال أنه ضحى بديك ، وكل حديث ليس بوارد فى الغرض الذى يحتج فيه به فالاحتجاج به ضعيف . واختلفوا هل يلزم الذى يريد التضحية أن لا يأخذ من العشر الأول من شعره وأظفاره ، والحديث بذلك ثابت .

الباب الثانى فى أنواع الضحايا وصفاتها وأسنانها وعددها

وفى هذا الباب أربع مسائل مشهورة : إحداها فى تمييز الجنس . والثانية : فى تمييز الصفات . والثالثة : فى معرفة السن . والرابعة : فى العدد .

(المسئلة الأولى) أجمع العلماء على جواز الضحايا من جميع بهيمة الأنعام، واختلفوا فى الأفضل من ذلك . فذهب مالك إلى أن الأفضل فى الضحايا: الكباش ثم البقر ثم الإبل، بعكس الأمر عنده فى الهدايا ؛ وقد قيل عنه الإبل ثم البقر ثم الكباش ؛ وذهب الشافعى إلى عكس ماذهب إليه مالك فى الضحايا: الإبل ثم البقر ثم الكباش ، وبه قال أشهب وابن شعبان . وسبب اختلافهم معارضة القياس لدليل الفعل ، وذلك أنه لم يرو عنه عليه الصلاة والسلام أنه ضحى إلا بكبش ، فكان ذلك دليلا على أن الكباش فى الضحايا أفضل ، وذلك فيما ذكر بعض الناس وفى البخارى عن ابن عمر ما يدل على خلاف ذلك وهو أنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذبح وينحر بالمصلى » وأما القياس فلأن الضحايا قربة بحيوان فوجب أن يكون الأفضل فيها الأفضل فى الهدايا ، وقد احتج الشافعى لمذهبه بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ رَاحَ فى السَّاعَةِ الأُولى فكأنما قَرَّبَ بَدَنَةً وَمَنْ رَاحَ فى السَّاعَةِ الثَّانيةِ فكأنما قَرَّبَ بقَرَةً وَمَنْ رَاحَ فى الساعَةِ الثَّالثَةِ فكأنما قَرَّبَ كَبْشًا » الحديث ، فكان الواجب حمل هذا على جميع القرب بالحيوان . وأما مالك فحمله على الهدايا فقط لئلا يعارض الفعل القول وهو الأولى . وقد يمكن أن يكون لاختلافهم سبب آخر ، وهو هل الذبح العظيم الذى فَدَى به إبراهيم سنة باقية إلى اليوم وإنها الأضحية ، وإن ذلك معنى قوله ـ وَتَرَكْنا عَلَيْهِ فى الآخِرِينَ ـ فمن ذهب إلى هذا قال : الكباش أفضل ؛ ومن رأى أن ذلك ليست سنة باقية لم يكن عنده دليل على أن الكباش أفضل ، مع أنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضحى بالأمرين جميعا وإذا كان ذلك كذلك فالواجب المصير إلى قول الشافعى ، وكلهم مجمعون على أنه لاتجوز الضحية بغير بهيمة الأنعام إلا ما حكى عن الحسن بن صالح أنه قال : تجوز التضحية ببقرة الوحش عن سبعة ، والظبى عن واحد .

(المسئلة الثانية) أجمع العلماء على اجتناب العرجاء البيِّن عرجها فى الضحايا والمريضة البيِّن مرضها والعجفاء التى لاتنقى [1] مصيرا لحديث البراء بن عازب

---

(١) العجفاء التى لاتنقى : أى التى لامخ فى عظامها .

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل ماذا يتقى من الضحايا ؟ فأشار بيده وقال : « أربع » وكان البراء يشير بيده ويقول : يدى أقصر من يد رسول الله صلى الله عليه وسلم : العرجاء البين عرجها ، والعوراء البين عورها ، والمريضة البين مرضها ، والعجفاء التى لاتنقى» . وكذلك أجمعوا على أن ما كان من هذه الأربع خفيفا فلا تأثير له فى منع الإجزاء . واختلفوا فى موضعين : أحدهما فيما كان من العيوب أشد من هذه المنصوص عليها مثل العمى وكسر الساق . والثانى فيما كان مساويا لها فى إفادة النقص وشينها ، أعنى ما كان من العيوب فى الأذن والعين والذنب والضرس وغير ذلك من الأعضاء ولم يكن يسيرا . فأما الموضع الأول ، فإن الجمهور على أن ما كان أشد من هذه العيوب المنصوص عليها فهى أحرى أن تمنع الإجزاء . وذهب أهل الظاهر إلى أنه لاتمنع الإجزاء ولا يتجنب بالجملة أكثر من هذه العيوب التى وقع النص عليها . وسبب اختلافهم هل هذا اللفظ الوارد هو خاص أريد به الخصوص ، أو خاص أريد به العموم ؟ فمن قال أريد به الخصوص ولذلك أخبر بالعدد قال : لايمنع الإجزاء إلا هذه الأربعة فقط ؛ ومن قال هو خاص أريد به العموم وذلك من النوع الذى يقع فيه التنبيه بالأدنى على الأعلى قال : ماهو أشد من المنصوص عليها فهو أحرى أن لايجزى . وأما الموضع الثانى ، أعنى ما كان من العيوب فى سائر الأعضاء مفيدا للنقص على نحو إفادة هذه العيوب المنصوص عليها له فإنهم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : أحدها أنها تمنع الإجزاء كمنع المنصوص عليها ، وهو المعروف من مذهب مالك فى الكتب المشهورة . والقول الثانى أنها لاتمنع الإجزاء وإن كان يستحب اجتنابها ، وبه قال ابن القصار وابن الجلاب وجماعة من البغداديين من أصحاب مالك . والقول الثالث أنها لاتمنع الإجزاء ولا يستحب تجنبها ، وهو قول أهل الظاهر . وسبب اختلافهم شيئان أحدهما اختلافهم فى مفهوم الحديث المتقدم . والثانى تعارض الآثار فى هذا الباب . أما الحديث المتقدم، فمن رآه من باب الخاص أريد به الخاص قال : لايمنع ما سوى الأربع مما هو مساو لها أو أكثر منها. وأما من رآه من باب الخاص أريد به العام وهم الفقهاء ، فمن كان عنده أنه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فقط ، لامن باب التنبيه بالمساوى على المساوى قال : يلحق بهذه

الأربع ما كان أشد منها ، ولا يلحق بها ما كان مساويا لها فى منع الإجزاء إلا على وجه الاستحباب ؛ ومن كان عنده أنه من باب التنبيه على الأمرين جميعا أعنى على ما هو أشد من المنطوق به أو مساويا له قال: تمنع العيوب الشبيهة بالمنصوص عليها الإجزاء كما يمنعه العيوب التى هى أكبر منها ، فهذا هو أحد أسباب الخلاف فى هذه المسئلة ، وهو من قبل تردد اللفظ بين أن يفهم منه المعنى الخاص أو المعنى العام ، ثم إن من فهم منه العام ، فأى عام هو ؟ هل الذى هو أكثر من ذلك ؟ أو الذى هو أكثر والمساوى معا على المشهور من مذهب مالك ؟ وأما السبب الثانى فإنه ورد فى هذا الباب من الأحاديث الحسان حديثان متعارضان ، فذكر النسائى عن أبى بردة أنه قال : « يا رسول الله أكره النقص يكون فى القرن والأذن، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم : ماكَرِهْتَهُ فَدَعْهُ ولا تُحَرِّمْهُ عَلَى غَيْرِكَ » وذكر على بن أبى طالب قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نستشرف العين والأذن ولا يضحى بشرقاء ولا خرقاء ولا مدابرة ولا بتراء » والشرقاء : المشقوقة الأذن . والخرقاء : المثقوبة الأذن . والمدابرة : التى قطع من جنبتى أذنها من خلف . فمن رجح حديث أبى بردة قال : لايتقى إلا العيوب الأربع أو ما هو أشد منها ؛ ومن جمع بين الحديثين بأن حمل حديث أبى بردة على اليسير الذى هو غير بين وحديث علىّ على الكثير الذى هو بين ألحق بحكم المنصوص عليها ما هو مساو لها ، ولذلك جرى أصحاب هذا المذهب إلى التحديد فيما يمنع الإجزاء مما يذهب من هذه الأعضاء ، فاعتبر بعضهم ذهاب الثلث من الأذن والذنب ، وبعضهم اعتبر الأكثر ؛ وكذلك الأمر فى ذهاب الأسنان وأطباء الثدى

وأما القرن فإن مالكا قال ليس ذهاب جزء منه عيبا إلا أن يكون يدمى فإنه عنده من باب المرض ، ولا خلاف فى أن المرض البين يمنع الإجزاء . وخرج أبو داود « أن النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن أعصب الأذن والقرن » واختلفوا فى الصكاء وهى التى خلقت بلا أذنين ، فذهب مالك والشافعى إلى أنها لاتجوز ؛ وذهب أبو حنيفة إلى أنه إذا كان خلقة جاز كالأجم ولم يختلف الجمهور أن قطع الأذن كله أو أكثره عيب ، وكل هذا

الاختلاف راجع إلى ما قدمناه . واختلفوا فى الأبتر ؛ فقوم أجازوه لحديث جابر الجعفى عن محمد بن قرظة عن أبى سعيد الخدرى أنه قال « اشتريت كبشا لأضحى به ، فأكل الذئب ذنبه ، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : ضَحِّ بِهِ » وجابر عند أكثر المحدثين لايحتج به وقوم أيضا منعوه لحديث علىّ المتقدم .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى معرفة السن المشترطة فى الضحايا فإنهم أجمعوا على أنه لايجوز الجذع من المعز بل الثنىّ فما فوقه لقوله عليه الصلاة والسلام لأبى بردة لما أمره بالإعادة « يُجْزِيكَ ، ولا يُجْزِى جَذَعٌ عَنْ أحَدٍ غَيْرِكَ » واختلفوا فى الجذع من الضأن ، فالجمهور على جوازه ، وقال قوم : بل الثنى من الضأن . وسبب اختلافهم معارضة العموم للخصوص ، فالخصوص هو حديث جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لاتَذْبَحُوا إلاَّ مُسِنَّةً إلاَّ أنْ يَعْسُرَ عَلَيْكُمْ فَتَذْبَحُوا جَذَعَةً مِنَ الضَّأْنِ » خرّجه مسلم . والعموم هو ما جاء فى حديث أبى بردة بن نيار خرجه من قوله عليه الصلاة والسلام « ولا تجزى جذعة عن أحد بعدك » فمن رجح هذا العموم على الخصوص ، وهو مذهب أبى محمد بن حزم فى هذه المسئلة لأنه زعم أن أبا الزبير مدلّس عند المحدّثين ، والمدلس عندهم من ليس يجرى العنعنة من قوله مجرى المسند لتسامحه فى ذلك ، وحديث أبى بردة لامطعن فيه . وأما من ذهب إلى بناء الخاص على العام على ما هو المشهور عند جمهور الأصوليين فإنه استثنى من ذلك العموم جذع الضأن المنصوص عليها وهو الأولى ، وقد صحح هذا الحديث أبو بكر بن صفور [1] ، وخطأ أبا محمد بن حزم فيما نسب إلى أبى الزبير فى غالب ظنى فى قول له رد فيه على ابن حزم .

(وأما المسئلة الرابعة) وهى عدد ما يجزى من الضحايا عن المضحين فإنهم اختلفوا فى ذلك ، فقال مالك : يجوز أن يذبح الرجل الكبش أوالبقرة أوالبدنة مضحيا عن نفسه وعن أهل بيته الذين تلزمه نفقتهم بالشرع ، وكذلك عنده الهدايا ؛ وأجاز الشافعى وأبو حنيفة وجماعة أن ينحر الرجل البدنة عن سبع ،

---

(١) هكذا بالأصل وليحرر .

وكذلك البقرة مضحيا أو مهديا ، وأجمعوا على أن الكبش لايجزى إلا عن واحد ، إلا مارواه مالك من أنه يجزى أن ينحه الرجل عن نفسه وعن أهل بيته لاعلى جهة الشركة بل إذا اشتراه مفردا ، وذلك لما روى عن عائشة أنها قالت « كنا بمنى فدخل علينا بلحم بقر ، فقلنا ما هو ؟ فقالوا : ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أزواجه » وخالفه فى ذلك أبوحنيفة والثورى على وجه الكراهة لاعلى وتجه عدم الإجزاء . وسبب اختلافهم معارضة الأصل فى ذلك للقياس المبنى على الأثر الوارد فى الهدايا ، وذلك أن الأصل هو أن لايجزى إلا واحد عن واحد ، ولذلك اتفقوا على منع الاشتراك فى الضأن ، وإنما قلنا : إن الأصل هوأن لايجزى إلا واحد عن واحد ، لأن الأمر بالتضحية لايتبعض إذ كان من كان له شرك فى ضحية ليس ينطلق عليه اسم مضح إلا إن قام الدليل الشرعى على ذلك . وأما الأثر الذى انبنى عليه القياس المعارض لهذا الأصل فما روى عن جابر أنه قال « نحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية البدنة عن سبع » وفى بعض روايات الحديث « سن رسول الله صلى الله عليه وسلم البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة » فقاس الشافعى وأبوحنيفة الضحايا فى ذلك على الهدايا ؛ وأما مالك فرجح الأصل على القياس المبنى على هذا الأثر لأنه اعتل لحديث جابر بأن ذلك كان حين صد المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البيت ، وهدى المحصر بعد ليس هو عنده واجبا وإنما هو تطوع ، وهدى التطوع يجوز عنده فيه الاشتراك ، ولا يجوز الاشتراك فى الهدى الواجب ، لكن على القول بأن الضحايا غير واجبة فقد يمكن قياسها على هذا الهدى ؛ وروى عنه ابن القاسم أنه لايجوز الاشتراك لافى هدى تطوع ولا فى هدى وجوب ، وهذا كأنه رد للحديث لمكان مخالفته للأصل فى ذلك ، وأجمعوا على أنه لايجوز أن يشترك فى النسك أكثر من سبعة : وإن كان قد روى من حديث رافع بن خديج ومن طريق ابن عباس وغيره « البدنة عن عشرة » . وقال الطحاوى : وإجماعهم على أنه لايجوزأن يشترك فى النسك أكثر من سبعة دليل على أن الآثار فى ذلك غير صحيحة ، وإنما صار مالك لجواز تشريك الرجل أهل بيته فى أضحيته أو هدية لما رواه عن ابن شهاب أنه قال « ما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أهل بيته إلا بدنة واحدة

أو بقرة واحدة » وإنما خولف مالك فى الضحايا فى هذا المعنى ، أعنى فى التشريك لأن الإجماع انعقد على منع التشريك فيه فى الأجانب ، فوجب أن يكون الأقارب فى ذلك فى قياس الأجانب ، وإنما فرق مالك فى ذلك بين الأجانب والأقارب لقياسه الضحايا على الهدايا فى الحديث الذى احتج به : أعنى حديث ابن شهاب ، فاختلافهم فى هذه المسئلة إذا رجع إلى تعارض الأقيسة فى هذا الباب : أعنى إما إلحاق الأقارب بالأجانب ، وإما قياس الضحايا على الهدايا .

الباب الثالث فى أحكام الذبح

ويتعلق بالذبح المختص بالضحايا النظر فى الوقت والذبح . أما الوقت فإنهم اختلفوا فيه فى ثلاثة مواضع : فى ابتدائه وفى انتهائه وفى الليالى المتخللة له . فأما فى ابتدائه ، فإنهم اتفقوا على أن الذبح قبل الصلاة لايجوز لثبوت قوله عليه الصلاة والسلام « مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاةِ فإنَّمَا هِيَ شاةُ لَحْمٍ » وأمره بالإعادة لمن ذبح قبل الصلاة وقوله « أَوَّلُ ما نَبْدأُ بِهِ فى يَوْمِنا هَذَا هُوَ أنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَنْحَرَ » إلى غير ذلك من الآثار الثابتة التى فى هذا المعنى : واختلفوا فيمن ذبح قبل ذبح الإمام وبعد الصلاة ، فذهب مالك إلى أنه لايجوز لأحد ذبح أضحيته قبل ذبح الإمام؛ وقال أبو حنيفة والثورى : يجوز الذبح بعد الصلاة وقبل ذبح الإمام . وسبب اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وذلك أنه جاء فى بعضها « أن النبى عليه الصلاة والسلام أمر لمن ذبح قبل الصلاة أن يعيد الذبح » ، وفى بعضها « أنه أمر لمن ذبح قبل ذبحه أن يعيد » خرج هذا الحديث الذى فيه هذا المعنى مسلم ؛ فمن جعل ذلك موطنين اشترط ذبح الإمام فى جواز الذبح ؛ ومن جعل ذلك موطنا واحدا قال : إنما يعتبر فى إجزاء الذبح الصلاة فقط . وقد اختلفت الرواية فى حديث أبى بردة ابن نيار ، وذلك أن فى بعض رواياته « أنه ذبح قبل الصلاة فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعيد الذبح » وفى بعضها « أنه ذبح قبل ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمره بالإعادة » وإذا كان ذلك كذلك فحمل قول الراوى أنه ذبح قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقول الآخر ذبح قبل الصلاة على موطن واحد أولى ، وذلك أن من ذبح قبل الصلاة فقد ذبح قبل

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيجب أن يكون المؤثر فى عدم الإجزاء إنما هو الذبح قبل الصلاة كما جاء فى الآثار الثابتة فى ذلك من حديث أنس وغيره « أن من ذبح قبل الصلاة فليعد » وذلك أن تأصيل هذا الحكم منه صلى الله عليه وسلم يدل بمفهوم الخطاب دلالة قوية أن الذبح بعد الصلاة يجزئ ، لأنه لو كان هنالك شرط آخر مما يتعلق به إجزاء الذبح لم يسكت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أن فرضه التبيين ، ونص حديث أنس هذا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر « مَنْ كانَ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاةِ فَلْيُعِدْ » واختلفوا من هذا الباب فى فرع مسكوت عنه ، وهو متى يذبح من ليس له إمام من أهل القرى ؟ فقال مالك : يتحرون ذبح أقرب الأئمة إليهم ؛ وقال الشافعى : يتحرون قدر الصلاة والخطبة ويذبحون ؛ وقال أبو حنيفة : من ذبح من هؤلاء بعد الفجر أجزأه ؛ وقال قوم : بعد طلوع الشمس ؛ وكذلك اختلف أصحاب مالك فى فرع آخر ، وهو إذا لم يذبح الإمام فى المصلى ، فقال قوم : يتحرى ذبحه بعد انصرافه ؛ وقال قوم : ليس يجب ذلك . وأما آخر زمان الذبح فإن مالكا قال : آخره اليوم الثالث من أيام النحر وذلك مغيب الشمس . فالذبح عنده هو فى الأيام المعلومات يوم النحر ويومان بعده ، وبه قال أبو حنيفة وأحمد وجماعة ؛ وقال الشافعى والأوزاعى : الأضحى أربعة أيام يوم النحر وثلاثة أيام بعده . وروى عن جماعة أنهم قالوا : الأضحى يوم واحد وهو يوم النحر خاصة ؛ وقد قيل الذبح إلى آخر يوم من ذى الحجة وهو شاذ لادليل عليه ، وكل هذه الأقاويل مروية عن السلف . وسبب اختلافهم شيئان : أحدهما اختلافهم فى الأيام المعلومات ما هى فى قوله تعالى ﴿لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فى أيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الأنْعامِ﴾ - فقيل يوم النحر ويومان بعده وهو المشهور ؛ وقيل العشر الأول من ذى الحجة . والسبب الثانى معارضة دليل الخطاب فى هذه الآية لحديث جبير بن مطعم ، وذلك أنه ورد فيه عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « كُلُّ فِجاجِ مَكَّةَ مَنْحَرٌ وكُلُّ أيَّامِ التَّشْرِيقِ ذَبْحٌ » فمن قال فى الأيام المعلومات إنها يوم النحر ويومان بعده فى هذه الآية

ورجح دليل الخطاب فيها على الحديث المذكور قال « لانحر إلا فى هذه الأيام ومن رأى الجمع بين الحديث والآية وقال لامعارضة بينهما إذ الحديث اقتضى حكما زائدا على ما فى الآية ، مع أن الآية ليس المقصود منها تحديد أيام الذبح ، والحديث المقصود منه ذلك قال : يجوز الذبح فى اليوم الرابع إذ كان باتفاق من أيام التشريق ، ولا خلاف بينهم أن الأيام المعدودات هى أيام التشريق وأنها ثلاثة بعد يوم النحر ، إلا ما روى عن سعيد بن جبير أنه قال : يوم النحر من أيام التشريق . وإنما اختلفوا فى الأيام المعلومات على القولين المتقدمين . وأما من قال يوم النحر فقط فبناء على أن المعلومات هى العشر الأول قال : وإذا كان الإجماع قد انعقد أنه لايجوز الذبح منها إلا فى اليوم العاشر وهى محل الذبح المنصوص عليها فواجب أن يكون الذبح إنما هو يوم النحر فقط .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى اختلافهم فى الليالى التى تتخلل أيام النحر ، فذهب مالك فى المشهور عنه إلى أنه لايجوز الذبح فى ليالى أيام التشريق ولا النحر، وذهب الشافعى وجماعة إلى جواز ذلك . وسبب اختلافهم الاشتراك الذى فى اسم اليوم ، وذلك أن مرة يطلقه العرب على النهار والليلة مثل قوله تعالى ـ فَتَمَتَّعُوا فى دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ـ ومرة يطلقه على الأيام دون الليالى مثل قوله تعالى ـ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا ـ فمن جعل اسم اليوم يتناول الليل مع النهار فى قوله تعالى ـ لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فى أيامٍ مَعْلُومَاتٍ ـ قال : يجوز الذبح بالليل والنهار فى هذه الأيام ؛ ومن قال ليس يتناول اسم اليوم الليل فى هذه الآية قال : لايجوز الذبح ولا النحر بالليل . والنظر هل اسم اليوم أظهر فى أحدهما من الثانى ، ويشبه أن يقال إنه أظهر فى النهار منه فى الليل ، لكن إن سلمنا أن دلالته فى الآية هى على النهار فقط لم يمنع الذبح بالليل إلا بنحو ضعيف من إيجاب دليل الخطاب ، وهو تعليق ضد الحكم بضد مفهوم الاسم ، وهذا النوع من أنواع الخطاب هو من أضعفها حتى إنهم قالوا ما قال به أحد من المتكلمين إلا الدقاق فقط إلا أن يقول قائل إن الأصل هو الحظر فى الذبح ، وقد ثبت جوازه بالنهار ، فعلى من جوزه

بالليل الذيل . وأما الذابح فإن العلماء استحبوا أن يكون المضحى هو الذى يلى ذبح أضحيته بيده ، واتفقوا على أنه يجوز أن يوكل غيره على الذبح واختلفوا هل تجوز الضحية إن ذبحها غيره بغير إذنه ، فقيل لاتجوز ، وقيل بالفرق بين أن يكون صديقا أو ولدا أو أجنبيا ، أعنى أنه يجوز إن كان صديقا أو ولدا ، ولم يختلف المذهب فيما أحسب أنه إن كان أجنبيا أنها لاتجوز.

الباب الرابع فى أحكام لحوم الضحايا

واتفقوا على أن المضحى مأمور أن يأكل من لحم أضحيته ويتصدق لقوله تعالى - فَكُلُوا مِنْهَا وأطْعِمُوا البائِسَ الفَقِيرَ - وقوله تعالى - وأطْعِمُوا القانِعَ والمُعْتَرَّ - ولقوله صلى الله عليه وسلم فى الضحايا « كُلُوا وتَصَدَّقُوا وادَّخِرُوا » . واختلف مذهب مالك هل يؤمر بالأكل والصدقة معا ، أم هو مخير بين أن يفعل أحد الأمرين ؟ أعنى أن يأكل الكل أو يتصدق بالكل ؟ وقال ابن الموّاز له أن يفعل أحد الأمرين ؛ واستحب كثير من العلماء أن يقسمها أثلاثا : ثلثا للادخار ، وثلثا للصدقة ، وثلثا للأكل لقوله عليه الصلاة والسلام « فكلوا وتصدقوا وادخروا » وقال عبد الوهاب فى الأكل إنه ليس بواجب فى المذهب خلافا لقوم أوجبوا ذلك ، وأظن أهل الظاهر يوجبون تجزئة لحوم الضحايا إلى الأقسام الثلاثة التى يتضمنها الحديث والعلماء متفقون فيما علمت أنه لايجوز بيع لحمها ، واختلفوا فى جلدها وشعرها وما عدا ذلك مما ينتفع به منها ، فقال الجمهور : لايجوز بيعه ؛ وقال أبو حنيفة : يجوز بيعه بغير الدراهم والدنانير : أى بالعروض . وقال عطاء : يجوز بكل شىء دراهم ودنانير وغير ذلك ، وإنما فرق أبو حنيفة بين الدراهم وغيرها ، لأنه رأى أن المعاوضة بالعروض هى من باب الانتفاع لإجماعهم على أنه يجوز أن ينتفع به ، وهذا القدر كاف فى قواعد هذا الكتاب والحمد لله .

كتاب الذبائح

والقول المحيط بقواعد هذا الكتاب ينحصر فى خمسة أبواب : الباب الأول : فى معرفة محل الذبح والنحر ، وهو المذبوح أو المنحور . الباب الثانى : فى معرفة

الذبح والنحر . الباب الثالث : فى معرفة الآلة التى بها يكون الذبح والنحر .
الباب الرابع : فى معرفة شروط الذكاة . الباب الخامس : فى معرفة الذابح
والناحر والأصول هى الأربعة ، والشروط يمكن أن تدخل فى الأربعة الأبواب
والأسهل فى التعليم أن يجعل بابا على حدته .

الباب الأول فى معرفة محل الذبح والنحر

والحيوان فى اشتراط الذكاة فى أكله على قسمين : حيوان لايحل إلا بذكاة ،
وحيوان يحل بغير ذكاة . ومن هذه ما اتفقوا عليه ومنها ما اختلفوا فيه .
واتفقوا على أن الحيوان الذى يعمل فيه الذبح هو الحيوان البرى ذو الدم الذى
ليس بمحرم ولامنفوذ المقاتل ولا ميئوس منه بوقذ أو نطح أو تردّ أو افتراس
سبع أو مرض ، وأن الحيوان البحرى ليس يحتاج إلى ذكاة . واختلفوا
فى الحيوان الذى ليس بدمى مما يجوز أكله مثل الجراد وغيره هل له ذكاة أم لا ؟
وفى الحيوان المدمى الذى يكون تارة فى البحر وتارة فى البر مثل السلحفاة وغيره .
واختلفوا فى تأثير الذكاة فى الأصناف التى نص عليها فى آية التحريم وفى تأثير
الذكاة فيما لايحل أكله ، أعنى فى تحليل الانتفاع بجلودها وسلب النجاسة عنها،
ففى هذا الباب إذاً ست مسائل أصول : المسئلة الأولى فى تأثير الذكاة فى الأصناف
الخمسة التى نص عليها فى الآية إذا أدركت حية . المسئلة الثانية . : فى تأثير الذكاة
فى الحيوان المحرم الأكل . المسئلة الثالثة : فى تأثير الذكاة فى المريضة . المسئلة
الرابعة : فى هل ذكاة الجنين ذكاة أمه أم لا ؟ المسئلة الخامسة : هل للجراد
ذكاة أم لا ؟ المسئلة السادسة : هل للحيوان الذى يأوى فى البر تارة وفى البحر
تارة ذكاة أم لا ؟ .

(المسئلة الأولى) أما المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع
فإنهم اتفقوا فيما أعلم أنه إذا لم يبلغ الخنق منها أو الوقذ منها إلى حالة لايرجى
فيها أن الذكاة عاملة فيها ، أعنى أنه إذا غلب على الظن أنها تعيش ، وذلك
بأن لايصاب لها مقتل . واختلفوا إذا غلب على الظن أنها تهلك من ذلك باصابة
مقتل أو غيره ، فقال قوم : تعمل الذكاة فيها ، وهو مذهب أبى حنيفة
والمشهور من قول الشافعى ، وهو قول الزهرى وابن عباس ؛ وقال قوم :

لاتعمل الذكاة فيها ؛ وعن مالك فى ذلك الوجهان ، ولكن الأشهر أنها لاتعمل فى الميئوس منها : وبعضهم تأول فى المذهب أن الميئوس منها على ضربين ميئوسة مشكوك فيها ، وميئوسة مقطوع بموتها وهى المنفوذة المقاتل على اختلاف بينهم أيضا فى المقاتل قال : فأما الميئوسة المشكوك فيها ففى المذهب فيها روايتان مشهورتان ؛ وأما المنفوذة المقاتل فلا خلاف فى المذهب المنقول أن الذكاة لاتعمل فيها وإن كان يتخرج فيها الجواز على وجه ضعيف . وسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم قوله تعالى ـ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ـ هل هو استثناء متصل فيخرج من الجنس بعض ما يتناوله اللفظ وهو المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع على عادة الاستثناء المتصل ، أم هو استثناء منقطع لاتأثير له فى الجملة المتقدمة ، إذ كان هذا أيضا شأن الاستثناء المنقطع فى كلام العرب ، فمن قال إنه متصل قال : الذكاة تعمل فى هذه الأصناف الخمسة ؛ وأما من قال الاستثناء منقطع فإنه قال : لاتعمل الذكاة فيها . وقد احتج من قال إن الاستثناء متصل بإجماعهم على أن الذكاة تعمل فى المرجوّ منها قال : فهذا يدل على أن الاستثناء له تأثير فيها فهو متصل . وقد احتج أيضا من رأى أنه منقطع بأن التحريم لم يتعلق بأعيان هذه الأصناف الخمسة وهى حية وإنما يتعلق بها بعد الموت ، وإذا كان ذلك كذلك فالاستثناء منقطع ، وذلك أن معنى قوله تعالى ـ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ـ إنما هو لحم الميتة ، وكذلك لحم الموقوذة والمتردية والنطيحة وسائرها : أى لحم الميتة بهذه الأسباب سوى التى تموت من تلقاء نفسها ، وهى التى تسمى ميتة أكثر ذلك فى كلام العرب أو بالحقيقة قالوا ، فلما علم أن المقصود لم يكن تعليق التحريم بأعيان هذه وهى حية ، وإنما علق بها بعد الموت ، لأن لحم الحيوان محرم فى حال الحياة بدليل اشتراط الذكاة فيها ، وبدليل قوله عليه الصلاة والسلام « مَاقُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ » وجب أن يكون قوله ـ إلا ما ذكيتم ـ استثناء منقطعا ، لكن الحق فى ذلك أن كيفما كان الأمر فى الاستثناء فواجب أن تكون الذكاة تعمل فيها ، وذلك أنه إن علقنا التحريم بهذه الأصناف فى الآية بعد الموت وجب أن تدخل فى التذكية

من جهة ما هى حية الأصناف الخمسة وغيرها ، لأنها ما دامت حية مساوية لغيرها فى ذلك من الحيوان ، أعنى أنها تقبل الحلية من قبل التذكية التى الموت منها هو سبب الحلية ، وإن قلنا إن الاستثناء متصل فلا خفاء بوجوب ذلك ، ويحتمل أن يقال : إن عموم التحريم يمكن أن يفهم منه تناول أعيان هذه الخمسة بعد الموت وقبله كالحال فى الخنزير الذى لاتعمل فيه الذكاة ، فيكون الاستثناء على هذا رافعا لتحريم أعيانها بالتنصيص على عمل الذكاة فيها ، وإذا كان ذلك كذلك لم يلزم ما اعترض به ذلك المعترض من الاستدلال على كون الاستثناء منقطعا . وأما من فرق بين المنفوذة المقاتل والمشكوك فيها فيحتمل أن يقال إن مذهبه أن الاستثناء منقطع وأنه إنما جاز تأثير الذكاة فى المرجوة بالإجماع ، وقاس المشكوكة على المرجوة . ويحتمل أن يقال إن الاستثناء متصل ، ولكن استثناء هذا الصنف من الموقوذة بالقياس ، وذلك أن الذكاة إنما يجب أن تعمل فى حين يقطع أنها سبب الموت ،فأما إذا شك هل كان موجب الموت الذكاة أو الوقذ أو النطح أو سائرها فلا يجب أن تعمل فى ذلك وهذه هى حال المنفوذة المقاتل ، وله أن يقول إن المنفوذة المقاتل فى حكم الميتة والذكاة من شرطها أن ترفع الحياة الثابتة لا الحياة الذاهبة .

(المسئلة الثانية) وأما هل تعمل الذكاة فى الحيوانات المحرمات الأكل حتى تطهر بذلك جلودهم ، فإنهم أيضا اختلفوا فى ذلك ؛ فقال مالك: الذكاة تعمل فى السباع وغيرها ما عدا الخنزير ، وبه قال أبو حنيفة ، إلا أنه اختلف المذهب فى كون السباع فيه محرمة أو مكروهة على ما سيأتى فى كتاب الأطعمة والأشربة . وقال الشافعى : الذكاة تعمل فى كل حيوان محرم الأكل[1] فيجوز بيع جميع أجزائه والانتفاع بها ما عدا اللحم . وسبب الخلاف هل جميع أجزاء الحيوان تابعة للحم فى الحلية والحرمة ، أم ليست بتابعة للحم ؟ فمن قال إنها تابعة للحم قال : إذا لم تعمل الذكاة فى اللحم لم تعمل فيما سواه ؛ ومن رأى أنها ليست بتابعة قال : وإن لم تعمل فى اللحم فإنها تعمل فى سائر أجزاء الحيوان ، لأن الأصل أنها تعمل فى جميع الأجزاء ، فإذا ارتفع بالدليل المحرم للحم عملها فى اللحم بقى عملها فى سائر الأجزاء إلا أن يدل الدليل على ارتفاعه .

(١) ليس هذا مشهور مذهب الشافعى فليراجع اه مصححه .

(المسئلة الثالثة) واختلفوا فى تأثير الذكاة فى البهيمة التى أشرفت على الموت من شدة المرض بعد اتفاقهم على عمل الذكاة فى التى تشرف على الموت ، فالجمهور على أن الذكاة تعمل فيها وهو المشهور عن مالك ، وروى عنه أن الذكاة لاتعمل فيها . وسبب الخلاف معارضة القياس للأثر . فأما الأثر فهو ما روى « أن أمة لكعب بن مالك كانت ترعى غنما بسلع فأصيبت شاة منها فأدركتها فذكتها بحجر ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : كُلُوها» خرجه البخارى ومسلم . وأما القياس فلأن المعلوم من الذكاة أنها إنما تفعل فى الحى وهذه فى حكم الميت وكل من أجاز ذبحها فإنهم اتفقوا على أنه لاتعمل الذكاة فيها إلا إذا كان فيها دليل على الحياة . واختلفوا فيما هو الدليل المعتبر فى ذلك . فبعضهم اعتبر الحركة وبعضهم لم يعتبرها ، والأول مذهب أبى هريرة والثانى مذهب زيد بن ثابت؛ وبعضهم اعتبر فيها ثلاث حركات : طرف العين وتحريك الذنب والركض بالرجل ، وهو مذهب سعيد بن المسيب وزيد بن أسلم ، وهو الذى اختاره محمد بن المواز وبعضهم شرط مع هذه التنفس ، وهو مذهب ابن حبيب .

(المسئلة الرابعة) واختلفوا هل تعمل ذكاة الأم فى جنينها أم ليس تعمل فيه ؟ وإنما هو ميتة ، أعنى إذا خرج منها بعد ذبح الأم ؛ فذهب جمهور العلماء إلى أن ذكاة الأم ذكاة لجنينها ، وبه قال مالك والشافعى ؛ وقال أبو حنيفة : إن خرج حيا ذبح وأكل ، وإن خرج ميتا فهو ميتة ؛ والذين قالوا : إن ذكاة الأم ذكاة له بعضهم اشترط فى ذلك تمام خلقته ونبات شعره ، وبه قال مالك؛ وبعضهم لم يشترط ذلك ، وبه قال الشافعى . وسبب اختلافهم فى صحة الأثر المروى فى ذلك من حديث أبى سعيد الخدرى مع مخالفته للأصول ، وحديث أبى سعيد هو قال « سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البقرة أو الناقة أو الشاة ينحرها أحدنا فنجد فى بطنها جنينا أنأكله أو نلقيه ؟ فقال: كُلُوهُ إنْ شِئْتُمْ فإنَّ ذَكاتَهُ ذَكاةُ أُمِّهِ » وخرج مثله الترمذى وأبو داود عن جابر . واختلفوا فى تصحيح هذا الأثر فلم يصححه بعضهم وصححه بعضهم وأحد من صححه الترمذى . وأما مخالفة الأصل فى هذا الباب للأثر ، فهو

أن الجنين إذا كان حيا ثم مات بموت أمه فإنما يموت خنقا فهو من المنخنقة التى ورد النص بتحريمها، وإلى تحريمه ذهب أبو محمد بن حزم ولم يرض سند الحديث. وأما اختلاف القائلين بحليته فى اشتراطهم نبات الشعر فيه أو لا اشتراطه فالسبب فيه معارضة العموم للقياس، وذلك أن عموم قوله عليه الصلاة والسلام « ذَكاةُ الجَنِينِ ذَكاةُ أُمِّه » يقتضى أن لا يقع هنالك تفصيل وكونه محلا للذكاة يقتضى أن يشترط فيه الحياة قياسا على الأشياء التى تعمل فيها التذكية ، والحياة لا توجد إلا فيه إذا نبت شعره وتم خلقه ، ويعضد هذا القياس أن هذا الشرط مروى عن ابن عمر وعن جماعة من الصحابة . وروى معمر عن الزهرى عن عبد الله بن كعب بن مالك قال : كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون : إذا أشعر الجنين فذكاته ذكاة أمه . وروى ابن المبارك عن ابن أبى ليلى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ذَكاةُ الجَنِينِ ذَكاةُ أُمِّه أَشْعَرَ أَوْ لَمْ يُشْعِرْ » إلا أن ابن أبى ليلى سيئ الحفظ عندهم، والقياس يقتضى أن تكون ذكاته فى ذكاة أمه من قبل أنه جزء منها ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا معنى لاشتراط الحياة فيه ، فيضعف أن يخصص العموم الوارد فى ذلك بالقياس الذى تقدم ذكره عن أصحاب مالك .

(المسئلة الخامسة) واختلفوا فى الجراد ؛ فقال مالك : لا يؤكل من غير ذكاة وذكاته عنده هو أن يقتل إما بقطع رأسه أو بغير ذلك . وقال عامة الفقهاء: يجوز أكل ميتته ، وبه قال مطرف ؛ وذكاة ما ليس بذى دم عند مالك كذكاة الجراد . وسبب اختلافهم فى ميتة الجراد هو هل يتناوله اسم الميتة أم لا فى قوله تعالى ـ حرمت عليكم الميتة ـ وللخلاف سبب آخر وهو هل هو نثرة حوت أو حيوان برى .

(المسئلة السادسة) واختلفوا فى الذى يتصرف فى البر والبحر هل يحتاج إلى ذكاة أم لا ؟ فغلب قوم فيه حكم البر وغلب آخرون حكم البحر ، واعتبر آخرون حيث يكون عيشه ومتصرفه منهما غالبا ٥

الباب الثانى فى الذكاة

وفى قواعد هذا الباب مسئلتان : المسئلة الأولى فى أنواع الذكاة المختصة بنصف صنف من بهيمة الأنعام . الثانية : فى صفة الذكاة .

(المسئلة الأولى) واتفقوا على أن الذكاة فى بهيمة الأنعام نحر وذبح ، وأن من سنة الغنم والطير الذبح ، وأن من سنة الإبل النحر ، وأن البقر يجوز فيها الذبح والنحر . واختلفوا هل يجوز النحر فى الغنم والطير والذبح فى الإبل ؟ فذهب مالك إلى أنه لايجوز النحر فى الغنم والطير ولا الذبح فى الإبل ، وذلك فى غير موضع الضرورة : وقال قوم : يجوز جميع ذلك من غير كراهة ، وبه قال الشافعى وأبوحنيفة والثورى وجماعة من العلماء . وقال أشهب : إن نحر ما يذبح أو ذبح ما ينحر أكل ولكنه يكره . وفرق ابن بكير بين الغنم والإبل فقال : يؤكل البعير بالذبح ولا تؤكل الشاة بالنحر ، ولم يختلفوا فى جواز ذلك فى موضع الضرورة . وسبب اختلافهم معارضة الفعل للعموم . فأما العموم فقوله عليه الصلاة والسلام «ما أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلُوا» وأما الفعل ، فإنه ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الإبل والبقر وذبح الغنم ، وإنما اتفقوا على جواز ذبح البقر لقوله تعالى ـ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ـ وعلى ذبح الغنم لقوله تعالى فى الكبش ـ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ـ .

(المسئلة الثانية) وأما صفة الذكاة فإنهم اتفقوا على أن الذبح الذى يقطع فيه الودجان والمرىء والحلقوم مبيح للأكل . واختلفوا من ذلك فى مواضع : أحدها هل الواجب قطع الأربعة كلها أو بعضها ؟ وهل الواجب فى المقطوع منها قطع الكل أو الأكثر ؟ وهل من شرط القطع أن لاتقع الجوزة إلى جهة البدن بل إلى جهة الرأس ، وهل إن قطعها من جهة العنق جاز أكلها أم لا ؟ وهل إن تمادى فى قطع هذه حتى قطع النخاع جاز ذلك أم لا ؟ وهل من شرط الذكاة أن لايرفع يده حتى يتم الذكاة أم لا ؟ فهذه ست مسائل فى عدد المقطوع وفى مقداره وفى موضعه وفى نهاية القطع وفى جهته أعنى من قدام أو خلف وفى صفته

(أما المسئلة الأولى) فإن المشهور عن مالك فى ذلك هو قطع الودجين والحلقوم وأنه لا يجزئ أقل من ذلك : وقيل عنه بل الأربعة ؛ وقيل بل الودجين فقط ، ولم يختلف المذهب فى أن الشرط فى قطع الودجين هو استيفاؤهما . واختلف فى قطع الحلقوم على القول بوجوبه فقيل كله ، وقيل أكثره . وأما أبو حنيفة فقال : الواجب فى التذكية هو قطع ثلاثة غير معينة من الأربعة ، إما الحلقوم والودجان ، وإما المرىء والحلقوم وأحد الودجين ، أو المرىء والودجان . وقال الشافعى : الواجب قطع المرىء والحلقوم فقط . وقال محمد بن الحسن : الواجب قطع أكثر كل واحد من الأربعة . وسبب اختلافهم أنه لم يأت فى ذلك شرط منقول ، وإنما جاء فى ذلك أثران : أحدهما يقتضى إنهار الدم فقط ، والآخر يقتضى قطع الأوداج مع إنهار الدم ؛ ففى حديث رافع بن خديج أنه قال عليه الصلاة والسلام « ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكل » وهو حديث متفق على صحته . وروى عن أبى أمامة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ما فَرَى الأَوْدَاجَ فَكُلُوا ما لَمْ يَكُنْ رَضَ نابٍ أَوْ نَخْرَ ظُفُرٍ » فظاهر الحديث الأول يقتضى قطع بعض الأوداج فقط لأن إنهار الدم يكون بذلك . وفى الثانى قطع جميع الأوداج . فالحديثان والله أعلم متفقان على قطع الودجين ، إما أحدهما أو البعض من كليهما أو من واحد منهما ، ولذلك وجه الجمع بين الحديثين أن يفهم من لام التعريف فى قوله عليه الصلاة والسلام « ما فرى الأوداج » البعض لا الكل ، إذ كانت لام التعريف فى كلام العرب قد تدل على البعض وأما من اشترط قطع الحلقوم والمرىء فليس له حجة من السماع وأكثر من ذلك من اشترط المرىء والحلقوم دون الودجين ، ولهذا ذهب قوم إلى أن الواجب هو قطع ما وقع الإجماع على جوازه ، لأن الذكاة لما كانت شرطا فى التحليل ولم يكن فى ذلك نص فيما يجرى وجب أن يكون الواجب فى ذلك ما وقع الإجماع على جوازه ، إلا أن يقوم الدليل على جواز الاستثناء من ذلك وهو ضعيف ، لأن ما وقع الإجماع على إجزائه ليس يلزم أن يكون شرطا فى الصحة .

(وأما المسئلة الثالثة) فى موضع القطع وهى إن لم يقطع الجوزة فى نصفها وخرجت إلى جهة البدن فاختلف فيه فى المذهب ؛ فقال مالك وابن القاسم

لاتؤكل ؛ وقال أشهب وابن عبد الحكم وابن وهب تؤكل . وسبب الخلاف هل قطع الحلقوم شرط فى الذكاة أو ليس بشرط ؟ فمن قال إنه شرط قال : لابد أن تقطع الجوزة ، لأنه إذا قطع فوق الجوزة فقد خرج الحلقوم سليما ؛ ومن قال إنه ليس بشرط قال : إن قطع فوق الجوزة جاز .

(وأما المسئلة الرابعة) وهى أن قطع أعضاء الذكاة من ناحية العنق ، فإن المذهب لايختلف أنه لايجوز وهو مذهب سعيد بن المسيب وابن شهاب وغيرهم وأجاز ذلك الشافعى وأبو حنيفة وإسحاق وأبو ثور ، وروى ذلك عن ابن عمر وعلى وعمران بن الحصين . وسبب اختلافهم هل تعمل الذكاة فى المنفوذة المقاتل أم لاتعمل ، وذلك أن القاطع لأعضاء الذكاة من القفا لايصل إليها بالقطع إلا بعد قطع النخاع وهو مقتل من المقاتل ، فترد الذكاة على حيوان قد أصيب مقتله ، وقد تقدم سبب الخلاف فى هذه المسئلة .

(وأما المسئلة الخامسة) وهى أن يتمادى الذابح بالذبح حتى يقطع النخاع ، فإن مالكا كره ذلك إذا تمادى فى القطع ولم ينو قطع النخاع من أول الأمر ، لأنه إن نوى ذلك فكأنه نوى التذكية على غير الصفة الجائزة . وقال مطرف وابن الماجشون : لاتؤكل إن قطعها متعمدا دون جهل ، وتؤكل إن قطعها ساهيا أو جاهلا .

(وأما المسئلة السادسة) وهى هل من شرط الذكاة أن تكون فى فور واحد فإن المذهب لايختلف أن ذلك من شرط الذكاة ، وأنه إذا رفع يده قبل تمام الذبح ثم أعادها . وقد تباعد ذلك أن تلك الذكاة لاتجوز . واختلفوا إذا أعاد يده بفور ذلك وبالقرب ، فقال ابن حبيب : إن أعاد يده بالفور أكلت ؛ وقال سحنون : لاتؤكل ؛ وقيل إن رفعها لمكان الاختبار هل تمت الذكاة أم لا فأعادها على الفور إن تبين له أنها لم تتم أكلت وهو أحد ما تؤول على سحنون وقد تؤول قوله على الكراهة . قال أبو الحسن اللخمى : ولو قيل عكس هذا لكان أجود، أعنى أنه إذا رفع يده وهو يظن أنه قد أتم الذكاة فتبين له غير ذلك فأعادها أنها تؤكل ، لأن الأول وقع عن شك وهذا عن اعتقاد ظنه يقينا وهذا مبنى على أن من شرط الذكاة قطع كل أعضاء الذكاة ، فإذا رفع يده

قبل أن تستتم كانت منفوذة المقاتل غير مذكاة ، فلا تؤثر فيها العودة ، لأنها بمنزلة ذكاة طرأت على المنفوذة المقاتل .

الباب الثالث فيما تكون به الذكاة

أجمع العلماء على أن كل ما أنهر الدم وفرى الأوداج من حديد أو صخر أو عود أو قضيب أن التذكية به جائزة . واختلفوا فى ثلاثة : فى السن والظفر والعظم ، فمن الناس من أجاز التذكية بالعظم ومنعها بالسن والظفر ، والذين منعوها بالسن والظفر منهم من فرق بين أن يكونا منزوعين أو لايكونا منزوعين ، فأجاز التذكية بهما إذا كانا منزوعين ولم يجزها إذا كانا متصلين ؛ ومنهم من قال : إن الذكاة بالسن والعظم مكروهة غير ممنوعة ، ولا خلاف فى المذهب أن الذكاة بالعظم جائزة إذا أنهر الدم ، واختلف فى السن والظفر فيه على الأقاويل الثلاثة ، أعنى بالمنع مطلقا ، والفرق فيهما بين الانفصال والاتصال وبالكراهية لابالمنع . وسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم النهى الوارد فى قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث رافع بن خديج ، وفيه قال « يا رسول الله إنالاقو العدو غدا وليس معنا مدى فنذبح بالقصب ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : مَاأَنْهَرَ الدَّمَ وذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ والظُّفُرَ وسأُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ ، أمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ ، وأمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الحَبَشَةِ » فمن الناس من فهم منه أن ذلك لمكان أن هذه الأشياء ليس فى طبعها أن تنهر الدم غالبا ؛ ومنهم من فهم من ذلك أنه شرع غير معلل ، والذين فهموا منه أنه شرع غير معلل : منهم من اعتقد أن النهى فى ذلك يدل على فساد المنهى عنه ؛ ومنهم من اعتقد أنه لايدل على فساد المنهى عنه ؛ ومنهم من اعتقد أن النهى فى ذلك على وجه الكراهة لاعلى وجه الحظر ، فمن فهم أن المعنى فى ذلك أنه لاينهر الدم غالبا قال : إذا وجد منهما ما ينهر الدم جاز ، ولذلك رأى بعضهم أن يكونا منفصلين إذ كان إنهار الدم منهما إذا كانا بهذه الصفة أمكن ، وهو مذهب أبى حنيفة ؛ ومن رأى أن النهى عنهما هو مشروع غير معلل وأنه يدل على فساد المنهى عنه قال : إن ذبح بهما لم تقع التذكية ، وإن أنهر الدم ؛ ومن

رأى أنه لايدل على فساد المنهى عنه قال : إن فعل وأنهر الدم أثم وحلت الذبيحة ؛ ومن رأى أن النهى على وجه الكراهية كره ذلك ولم يحرمه ، ولا معنى لقول من فرق بين العظم والسن ، فإنه عليه الصلاة والسلام قدعلل المنع فى السن بأنه عظم ، ولا يختلف المذهب أنه يكره غير الحديد من المحدودات مع وجود الحديد لقوله عليه الصلاة والسلام « إنَّ اللهَ كَتَبَ الإحْسانَ عَلى كُلِّ شَىْءٍ فإذَا قَتَلْتُمْ فأحْسِنُوا القِتْلَةَ ، وإذَا ذَبَحْتُمْ فأحسِنُوا الذِّبْحَةَ ولْيُحِدَّ أحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ ولْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ » خرجه مسلم .

الباب الرابع فى شروط الذكاة

وفى هذا الباب ثلاث مسائل : المسئلة الأولى : فى اشتراط التسمية . الثانية : فى اشتراط البسملة . الثالثة فى اشتراط النية .

(المسئلة الأولى) واختلفوا فى حكم التسمية على الذبيحة على ثلاثة أقوال : فقيل هى فرض على الإطلاق : وقيل بل هى فرض مع الذكر ساقطة مع النسيان ؛ وقيل بل هى سنة مؤكدة ، وبالقول الأول قال أهل الظاهر وابن عمر والشعبى وابن سيرين ، وبالقول الثانى قال مالك وأبو حنيفة والثورى ، وبالقول الثالث قال الشافعى وأصحابه ، وهو مروى عن ابن عباس وأبى هريرة وسبب اختلافهم معارضة ظاهر الكتاب فى ذلك للأثر . فأما الكتاب فقوله تعالى - ولا تأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وإنَّهُ لَفِسْقٌ - . وأما السنة المعارضة لهذه الآية فما رواه مالك عن هشام عن أبيه أنه قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل : يا رسول الله إن ناسا من البادية يأتوننا بلحمان ولا ندرى أسموا الله عليها أم لا ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سَمُّوا اللهَ عَلَيْها ثُمَّ كُلُوها » فذهب مالك إلى أن الآية ناسخة لهذا الحديث وتأول أن هذا الحديث كان فى أول الإسلام ولم ير ذلك الشافعى ، لأن هذا الحديث ظاهره أنه كان بالمدينة وآية التسمية مكية ، فذهب الشافعى لمكان هذا مذهب الجمع بأن حمل الأمر بالتسمية على الندب . وأما من اشترط الذكر

فى الوجوب فصيرا إلى قوله عليه الصلاة والسلام « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

(المسئلة الثانية) وأما استقبال القبلة بالذبيحة ، فإن قوما استحبوا ذلك ، وقوما أجازوا ذلك ، وقوما أوجبوه ، وقوما كرهوا أن لايستقبل بها القبلة ، والكراهية والمنع موجودان فى المذهب ، وهى مسئلة مسكوت عنها ، والأصل فيها الإباحة إلا أن يدل الدليل على اشتراط ذلك ، وليس فى الشرع شىء يصلح أن يكون أصلا تقاس عليه هذه المسئلة إلا أن يستعمل فيها قياس مرسل وهو القياس الذى لايستند إلى أصل مخصوص عند من أجازه أو قياس شبه بعيد وذلك أن القبلة هى جهة معظمة وهذه عبادة ، فوجب أن يشترط فيها الجهة لكن هذا ضعيف لأنه ليس كل عبادة تشترط فيها الجهة ما عدا الصلاة ، وقياس الذبح على الصلاة بعيد ، وكذلك قياسه على استقبال القبلة بالميت .

(المسئلة الثالثة) وأما اشتراط النية فيها فقيل فى المذهب بوجوب ذلك ، ولا أذكر فيها خارج المذهب فى هذا الوقت خلافا فى ذلك ، ويشبه أن يكون فى ذلك قولان : قول بالوجوب ، وقول بترك الوجوب ، فمن أوجب قال : عبادة لاشتراط الصفة فيها والعدد ، فوجب أن يكون من شرطها النية ؛ ومن لم يوجبها قال : فعل معقول يحصل عنه فوات النفس الذى هو المقصود منه ، فوجب أن لاتشترط فيها النية كما يحصل من غسل النجاسة إزالة عينها .

الباب الخامس فيمن تجوز تذكيته ومن لاتجوز

والمذكور فى الشرع ثلاثة أصناف : صنف اتفق على جواز تذكيته ، وصنف اتفق على منع ذكاته ، وصنف اختلف فيه . فأما الصنف الذى اتفق على ذكاته فمن جمع خمسة شروط : الإسلام والذكورية والبلوغ والعقل وترك تضييع الصلاة . وأما الذى اتفق على منع تذكيته فالمشركون عبدة الأصنام لقوله تعالى ـ وَمَاذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ ـ ولقوله ـ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ ـ وأما الذين اختلف فيهم فأصناف كثيرة ، لكن المشهور منها عشرة : أهل الكتاب والمجوس والصابئون والمرأة والصبى والمجنون والسكران والذى يضيع الصلاة والسارق والغاصب . فأما أهل الكتاب فالعلماء مجمعون على جواز

ذبائحهم لقوله تعالى ـ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ـ ومختلفون فى التفصيل ، فاتفقوا على أنهم إذا لم يكونوا من نصارى بنى تغلب ولا مرتدين وذبحوا لأنفسهم وعلم أنهم سموا الله تعالى على ذبيحتهم وكانت الذبيحة مما لم تحرم عليهم فى التوراة ولا حرموها هم على أنفسهم أنه يجوز منها ما عدا الشحم . واختلفوا فى مقابلات هذه الشروط ، أعنى إذا ذبحوا لمسلم باستنابته أو كانوا من نصارى بنى تغلب أو مرتدين ، وإذا لم يعلم أنهم سموا الله أو جهل مقصود ذبحهم أو علم أنهم سموا غير الله مما يذبحونه لكنائسهم وأعيادهم أو كانت الذبيحة مما حرمت عليهم بالتوراة كقوله تعالى ـ كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ـ أو كانت مما حرموها على أنفسهم مثل الذبائح التى تكون عند اليهود فاسدة من قبل خلقة إلهية ، وكذلك اختلفوا فى الشحوم . فأما إذا ذبحوا باستنابة مسلم فقيل فى المذهب عن مالك يجوز وقيل لا يجوز . وسبب الاختلاف هل من شرط ذبح المسلم اعتقاد تحليل الذبيحة على الشروط الإسلامية فى ذلك أم لا ؟ فمن رأى أن النية شرط فى الذبيحة قال : لا تحل ذبيحة الكتابى لمسلم، لأنه لا يصح منه وجود هذه النية . ومن رأى أن ذلك ليس بشرط وغلّب عموم الكتاب : أعنى قوله تعالى ـ وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ـ قال : يجوز ، وكذلك من اعتقد أن نية المستنيب تجزى، وهو أصل قول ابن وهب .

(وأما المسئلة الثانية) وهى ذبائح نصارى بنى تغلب والمرتدين ، فإن الجمهور على أن ذبائح النصارى من العرب حكمها حكم ذبائح أهل الكتاب، وهو قول ابن عباس ؛ ومنهم من لم يجز ذبائحهم ، وهو أحد قولى الشافعى ، وهو مروى عن على رضى الله عنه . وسبب الخلاف هل يتناول العرب المتنصرين والمتهودين اسم الذين أوتوا الكتاب كما يتناول ذلك الأمم المختصة بالكتاب وهم بنو إسرائيل والروم . وأما المرتد فإن الجمهور على أن ذبيحته لا تؤكل . وقال إسحاق : ذبيحته جائزة ؛ وقال الثورى : مكروهة . وسبب الخلاف هل المرتد لا يتناوله اسم أهل الكتاب إذ كان ليس له حرمة أهل الكتاب أو يتناوله ؟ .

(وأما المسئلة الثالثة) وهى إذا لم يعلم أن أهل الكتاب سموا الله على الذبيحة

فقال الجمهور : تؤكل ، وهو مروى عن على . ولست أذكر فيه فى هذا الوقت خلافا . ويتطرق إليه الاحتمال بأن يقال إن الأصل هو أن لايؤكل من تذكيتهم إلا ما كان على شروط الإسلام ، فإذا قيل على هذا إن التسمية من شرط التذكية وجب أن لاتؤكل ذبائحهم بالشك فى ذلك . وأما إذا علم أنهم ذبحوا ذلك لأعيادهم وكنائسهم فإن من العلماء من كرهه . وهو قول مالك؛ ومنهم من أباحه ، وهو قول أشهب ؛ ومنهم من حرمه . وهو الشافعى . وسبب اختلافهم تعارض عمومى الكتاب فى هذا الباب . وذلك أن قوله تعالى ـ وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ـ يحتمل أن يكون مخصصا لقوله تعالى ـ وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ ـ ويحتمل أن يكون قوله تعالى ـ وما أهل به لغير الله ـ مخصصا لقوله تعالى ـ وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ـ إذ كان كل واحد منهما يصح أن يستثنى من الآخر . فمن جعل قوله تعالى وما أهل به لغير الله مخصصا لقوله تعالى ـ وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ـ قال: لايجوز ما أهل به للكنائس والأعياد ؛ ومن عكس الأمر قال : يجوز . وأما إذا كانت الذبيحة مما حرمت عليهم ،فقيل يجوز ؛ وقيل لايجوز ،وقيل بالفرق بين أن تكون محرمة عليهم بالتوراة أو من قبل أنفسهم ، أعنى بإباحة ما ذبحوا مما حرموا على أنفسهم ومنع ما حرم الله عليهم ؛ وقيل يكره ولا يمنع . والأقاويل الأربعة موجودة فى المذهب : المنع عن ابن القاسم . والإباحة عن ابن وهب وابن عبد الحكم ، والتفرقة عن أشهب . وأصل الاختلاف معارضة عموم الآية لاشتراط نية الذكاة : أعنى اعتقاد تحليل الذبيحة بالتذكية ؛ فمن قال ذلك شرط فى التذكية قال لاتجوز هذه الذبائح لأنهم لايعتقدون تحليلها بالتذكية ؛ ومن قال ليس بشرط فيها وتمسك بعموم الآية المحللة قال : تجوز هذه الذبائح . وهذا بعينه هو سبب اختلافهم فى أكل الشحوم من ذبائحهم ، ولم يخالف فى ذلك أحد غير مالك وأصحابه ؛ فمنهم من قال : إن الشحوم محرمة وهو قول أشهب ؛ ومنهم من قال مكروهة ، والقولان عن مالك ؛ ومنهم من قال مباحة . ويدخل فى الشحوم سبب آخر من أسباب الخلاف سوى معارضة العموم لاشتراط اعتقاد تحليل الذبيحة بالذكاة ، وهو هل تتبعض التذكية أو لاتتبعض ؟ فمن قال تتبعض قال : لاتؤكل الشحوم ؛ ومن قال لاتتبعض

قال : يؤكل الشحم . ويدل على تحليل شحوم ذبائحهم حديث عبد الله بن مغفل إذ أصاب جراب الشحم يوم خيبر ، وقد تقدم فى كتاب الجهاد . ومن فرق بين ما حرم عليهم من ذلك فى أصل شرعهم وبين ما حرموا على أنفسهم قال : ما حرم عليهم هو أمر حق فلا تعمل فيه الذكاة ، وما حرموا على أنفسهم هو أمر باطل فتعمل فيه التذكية . قال القاضى : والحق أن ما حرم عليهم أو حرموا على أنفسهم هو فى وقت شريعة الإسلام أمر باطل إذ كانت ناسخة لجميع الشرائع ، فيجب أن لايراعى اعتقادهم فى ذلك ، ولا يشترط أيضا أن يكون اعتقادهم فى تحليل الذبائح اعتقاد المسلمين ولا اعتقاد شريعتهم لأنه لو اشترط ذلك لما جاز أكل ذبائحهم بوجه من الوجوه ، لكون اعتقاد شريعتهم فى ذلك منسوخا . واعتقاد شريعتنا لايصح منهم ، وإنما هذا حكم خصهم الله تعالى به ، فذبائحهم والله أعلم جائزة لنا على الإطلاق وإلا ارتفع حكم آية التحليل جملة ، فتأمل هذا فإنه بين والله أعلم . وأما المجوس فإن الجمهور على أنه لاتجوز ذبائحهم لأنهم مشركون ، وتمسك قوم فى إجازتها بعموم قوله عليه الصلاة والسلام « سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الكِتَابِ » . وأما الصابئون فالاختلاف فيهم من قبل اختلافهم فى هل هم من أهل الكتاب أم ليسوا من أهل الكتاب . وأما المرأة والصبى فإن الجمهور على أن ذبائحهم جائزة غير مكروهة . وهو مذهب مالك ، وكره ذلك أبو المصعب . والسبب فى اختلافهم: نقصان المرأة والصبى ، وإنما لم يختلف الجمهور فى المرأة لحديث معاذ بن سعيد « أن جارية لكعب بن مالك كانت ترعى بسلع فأصيبت شاة فأدركتها فذكتها بحجر . فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : لابَأْسَ بِهَا فَكُلُوهَا » وهو حديث صحيح . وأما المجنون والسكران فإن مالكا لم يجز ذبيحتهما ، وأجاز ذلك الشافعى . وسبب الخلاف اشتراط النية فى الذكاة ، فمن اشترط النية منع ذلك إذ لايصح من المجنون ولا من السكران وبخاصة الملتخ[1] . وأما جواز تذكية السارق والغاصب ، فإن الجمهور على جواز ذلك ؛ ومنهم من منع ذلك ورأى أنها ميتة ، وبه قال داود وإسحاق بن راهويه . وسبب اختلافهم هل النهى يدل على فساد المنهى عنه أو لايدل ؟ فمن قال يدل قال : السارق والغاصب منهى عن ذكاتها وتناولها وتملكها ، فإذا كان ذكاها فسدت

(١) الملتخ : الملطخ ، قاموس .

التذكية ؛ ومن قال لايدل إلا إذا كان المنهى عنه شرطا من شروط ذلك الفعل قال : تذكيتهم جائزة لأنه ليس صحة الملك شرطا من شروط التذكية . وفى موطأ ابن وهب « أنه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها فلم ير بها بأسا » وقد جاء إباحة ذلك مع الكراهية فيما روى عن النبى عليه الصلاة والسلام فى الشاة التى ذبحت بغير إذن ربها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أطْعِمُوها الأسارَى » وهذا القدر كاف فى أصول هذا الكتاب والله أعلم .

كتاب الصيد

وهذا الكتاب فى أصوله أيضا أربعة أبواب : الباب الأول : فى حكم الصيد وفى محل الصيد . الثانى : فيما به يكون الصيد . الثالث : فى صفة ذكاة الصيد والشرائط المشترطة فى عمل الذكاة فى الصيد . الرابع : فيمن يجوز صيده .

الباب الأول فى حكم الصيد ومحله

فأما حكم الصيد فالجمهور على أنه مباح لقوله تعالى ـ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ البَحْرِ وَطَعامُهُ مَتاعا لَكُمْ ولِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُمًا ـ ثم قال ـ وإذَا حَلَلْتُمْ فاصطادُوا ـ واتفق العلماء على أن الأمر بالصيد فى هذه الآية بعد النهى يدل على الإباحة كما اتفقوا على ذلك فى قوله تعالى ـ فإذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فانْتَشِرُوا فى الأرْضِ وابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ ـ أعنى أن المقصود به الإباحة لوقوع الأمر به بعد النهى وإن كان اختلفوا هل الأمر بعد النهى يقتضى الإباحة أو لايقتضيه وإنما يقتضى على أصله الوجوب ؛ وكره مالك الصيد الذى يقصد به السرف ، وللمتأخرين من أصحابه فيه تفصيل محصول قولهم فيه إن منه ماهو فى حق بعض الناس واجب وفى حق بعضهم حرام ، وفى حق بعضهم مندوب ، وفى حق بعضهم مكروه ؛ وهذا النظر فى الشرع تغلغل فى القياس وبعد عن الأصول المنطوق بها فى الشرع ، فليس يليق بكتابنا هذا إذ كان قصدنا فيه إنما هو ذكر المنطوق به من الشرع أو ما كان قريبا من المنطوق به . وأما محل الصيد فإنهم أجمعوا

على أن محله من الحيوان البحرى وهو السمك وأصنافه ، ومن الحيوان البرى الحلال الأكل الغير مستأنس . واختلفوا فيما استوحش من الحيوان المستأنس فلم يقدر على أخذه ولا ذبحه أونحره ، فقال مالك: لايؤكل إلا أن ينحر . من ذلك ما ذكاته النحر ، ويذبح ما ذكاته الذبح . أو يفعل به أحدهما إن كان مما يجوز فيه الأمران جميعا . وقال أبو حنيفة والشافعى : إذا لم يقدر على ذكاة البعير الشارد فانه يقتل كالصيد . وسبب اختلافهم معارضة الأصل فى ذلك للخبر ، وذلك أن الأصل فى هذا الباب هو أن الحيوان الإنسى لايؤكل إلا بالذبح أو النحر . وأن الوحشى يؤكل بالعقر . وأما الخبر المعارض لهذه الأصول ، فحديث رافع بن خديج وفيه قال « فندّ منها بعير وكان فى القوم خيل يسيرة فطلبوه فأعياهم ، فأهوى إليه رجل بسهم فحبسه الله تعالى به ، فقال النبى عليه الصلاة والسلام : « إنّ لهَذه البَهَائم أوَابدَ كأوَابد الوَحْش فمَا نَدّ عَلَيْكُمْ فاصْنَعُوا بِه هَكَذَا » والقول بهذا الحديث أولى لصحته ، لأنه لاينبغى أن يكون هذا مستثنى من ذلك الأصل مع أن لقائل أن يقول إنه جارمجرى الأصل فى هذا الباب ، وذلك أن العلة فى كون العقر ذكاة فى بعض الحيوان ليس شيئا أكثر من عدم القدرة عليه ، لالأنه وحشى فقط ، فإذا وجد هذا المعنى من الإنسى جاز أن تكون ذكاته ذكاة الوحشى ، فيتفق القياس والسماع .

الباب الثانى فيما يكون به الصيد

والأصل فى هذا الباب آيتان وحديثان : الآية الأولى قوله تعالى ـ يا أيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنالُهُ أيْديكُمْ وَرِماحُكُمْ ـ . والثانية قوله تعالى ـ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ـ الآية . وأما الحديثان : فأحدهما حديث عدى بن حاتم ، وفيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له « إذَا أرْسَلْتَ كِلابَكَ المُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ الله عَلَيْهَا فَكُلْ ممَّا أمْسَكْنَ عَلَيْكَ ، وإنْ أكَلَ الكَلْبُ فَلا تأكُلْ فإنى أخافُ أنْ يَكُونَ إنمَا

أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ . وإنْ خالَطَهَا كلابٌ غَيْرُها فَلا تَأْكُلْ فإنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ » وسأله عن المعراض فقال « إذَا أصَابَ بِعَرْضِهِ فَلا تَأْكُلْ فإنَّهُ وَقِيذٌ » وهذا الحديث هو أصل فى أكثر ما فى هذا الكتاب . والحديث الثانى حديث أبى ثعلبة الخشنى . وفيه من قوله عليه الصلاة والسلام « ما أصَبْتَ بِقَوْسِكَ فَسَمِّ اللهَ ثُمَّ كُلْ . وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ المُعَلَّمِ فاذْكُرِ اسم اللهِ ثُمَّ كُلْ . وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِى لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ وأدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ » وهذان الحديثان اتفق أهل الصحيح على إخراجهما . والآلات التى يصاد بها منها ما اتفقوا عليها بالجملة . ومنها ما اختلفوا فيها وفى صفاتها . وهى ثلاث : حيوان جارح ومحدد ومثقل . فأما المحدد فاتفقوا عليه كالرماح والسيوف والسهام للنص عليها فى الكتاب والسنة . وكذلك بما جرى مجراها مما يعقر ما عدا الأشياء التى اختلفوا فى عملها فى ذكاة الحيوان الإنسى وهى السن والظفر والعظم وقد تقدم اختلافهم فى ذلك فلا معنى لإعادته . وأما المثقل فاختلفوا فى الصيد به مثل الصيد بالمعراض والحجر. فمن العلماء من لم يجز من ذلك إلا ما أدركت ذكاته . ومنهم من أجازه على الإطلاق . ومنهم من فرق بين ما قتله المعراض أو الحجر بثقله أو بحده إذا خرق جسد الصيد فأجازه إذا خرق ولم يجزه إذا لم يخرق . وبهذا القول قال مشاهير الفقهاء الأمصار الشافعى ومالك وأبو حنيفة وأحمد والثورى وغيرهم . وهو راجع إلى أنه لا ذكاة إلا بمحدد . وسبب اختلافهم معارضة الأصول فى هذا الباب بعضها بعضا . ومعارضة الأثر لها . وذلك أن من الأصول فى هذا الباب أن الوقيذ محرم بالكتاب والإجماع . ومن أصوله أن العقر ذكاة الصيد . فمن رأى أن ما قتل المعراض وقيذ منعه على الإطلاق . ومن رآه عقرا مختصا بالصيد وأن الوقيذ غير معتبر فيه أجازه على الإطلاق . ومن فرق بين ما خرق من ذلك أو لم يخرق فمصيرا إلى حديث عدى ابن حاتم المتقدم وهو الصواب . وأما الحيوان الجارح فالاتفاق والاختلاف فيه منه متعلق بالنوع والشرط . ومنه ما يتعلق بالشرط . فأما النوع الذى اتفقوا عليه فهو الكلاب ما عدا الكلب الأسود . فإنه كرهه قوم منهم الحسن البصرى

وإبراهيم النخعى وقتادة ؛ وقال أحمد : ما أعرف أحدا يرخص فيه إذا كان بهيا . وبه قال إسحاق . وأما الجمهور فعلى إجازة صيده إذا كان معلما . وسبب اختلافهم معارضة القياس للعموم . وذلك أن عموم قوله تعالى ـ وما علّمتم من الجوارح مكلبين ـ يقتضى تسوية جميع الكلاب فى ذلك « وأمره عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب الأسود البهيم » يقتضى فى ذلك القياس أن لايجوز اصطياده على رأى من رأى أن النهى يدل على فساد المنهى عنه . وأما الذى اختلفوا فيه من أنواع الجوارح فيما عدا الكلب ومن جوارح الطيور وحيواناتها الساعية ؛ فمنهم من أجاز جميعها إذا علّمت حتى السنور كما قال ابن شعبان ، وهومذهب مالك وأصحابه . وبه قال فقهاء الأمصار وهو مروى عن ابن عباس ، أعنى أن ماقبل التعليم من جميع الجوارح فهو آلة لذكاة الصيد . وقال قوم : لااصطياد بجارح ما عدا الكلب لاباز ولا صقر ولا غير ذلك إلا ما أدركت ذكاته . وهو قول مجاهد ؛ واستثنى بعضهم من الطيور الجارحة البازى فقط فقال : يجوز صيده وحده . وسبب اختلافهم فى هذا الباب شيئان: أحدهما قياس سائر الجوارح على الكلاب . وذلك أنه قد يظن أن النص إنما ورد فى الكلاب . أعنى قوله تعالى ـ وما علمتم من الجوارح مكلبين ـ إلا أن يتأول أن لفظة مكلبين مشتقة من كلب الجارح لامن لفظ الكلب . ويدل على هذا عموم اسم الجوارح الذى فى الآية . فعلى هذا يكون سبب الاختلاف الاشتراك الذى فى لفظة مكلبين . والسبب الثانى هل من شرط الإمساك الإمساك على صاحبه أم لا ؟ وإن كان من شرطه فهل يوجد فى غير الكلب أو لايوجد ؟ فمن قال لايقاس سائر الجوارح على الكلاب وأن لفظة مكلبين هى مشتقة من اسم الكلب لامن اسم غير الكلب أو أنه لايوجد الإمساك إلا فى الكلب :أعنى على صاحبه وأن ذلك شرط قال : لايصاد بجارح سوى الكلب ؛ ومن قاس على الكلب سائر الجوارح ولم يشترط فى الإمساك الإمساك على صاحبه قال : يجوز صيد سائر الجوارح إذا قبلت التعليم . وأما من استثنى من ذلك البازى فقط فصيرا إلى ما روى عن عدى بن حاتم أنه قال « سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيد البازى فقال : ما أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَكُلْ » خرجه الترمذى فهذه هى أسباب اتفاقهم واختلافهم فى أنواع الجوارح . وأما الشروط المشترطة

فى الجوارح فإن منها ما اتفقوا عليه وهو التعليم بالجملة لقوله تعالى ـ وما علمتم من الجوارح مكلبين ـ وقوله عليه الصلاة والسلام « إذا أرسلت كلبك المعلم ». واختلفوا فى صفة التعليم وشروطه ، فقال قوم : التعليم ثلاثة أصناف : أحدها أن تدعو الجارح فيجيب . والثانى أن تشليه فينشلى . والثالث أن تزجره فيزدجر . ولا خلاف بينهم فى اشتراط هذه الثلاثة فى الكلب ، وإنما اختلفوا فى اشتراط الانزجار فى سائر الجوارح . فاختلفوا أيضا فى هل من شرطه أن لايأكل الجارح ؟ فمنهم من اشترطه على الإطلاق ؛ ومنهم من اشترطه فى الكلب فقط ؛ وقول مالك : إن هذه الشروط الثلاثة شرط فى الكلاب وغيرها ؛ وقال ابن حبيب من أصحابه : ليس يشترط الانزجار فيما ليس يقبل ذلك من الجوارح مثل البزاة والصقور . وهو مذهب مالك ، أعنى أنه ليس من شرط الجارح لا كلب ولا غيره أن لايأكل . واشترطه بعضهم فى الكلب ولم يشترطه فيما عداه من جوارح الطيور ؛ ومنهم من اشترطه كما قلنا فى الكل ؛ والجمهور على جواز أكل صيد البازى والصقر وإن أكل ، لأن تضريته إنما تكون بالأكل . فالخلاف فى هذا الباب راجع إلى موضعين : أحدهما هل من شرط التعليم أن ينزجر إذا زجر ؟ والثانى هل من شرطه ألا يأكل ؟ . وسبب الخلاف فى اشتراط الأكل أو عدمه شيئان : أحدهما اختلاف الآثار فى ذلك . والثانى هل إذا أكل فهو ممسك أم لا ؟ فأما الآثار فمنها حديث عدى بن حاتم المتقدم وفيه « فإن أكل فلا تأكل فإنى أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه » والحديث المعارض لهذا حديث أبى ثعلبة الخشنى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذَا أرْسَلْتَ كَلْبَكَ المُعَلَّمَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ فَكُلْ ، قلت : وإن أكل منه يا رسول الله ؟ قال : وإنْ أكَلَ » فمن جمع بين الحديثين بأن حمل حديث عدى بن حاتم على الندب وهذا على الجواز قال : ليس من شرطه ألا يأكل ؛ ومن رجح حديث عدى بن حاتم إذ هو حديث متفق عليه وحديث أبى ثعلبة مختلف فيه ، ولذلك لم يخرّجه الشيخان البخارى ومسلم وقال من شرط الإمساك أن لايأكل بدليل الحديث المذكور قال : إن أكل الصيد لم يؤكل ، وبه قال الشافعى وأبو حنيفة وأحمد وإسحق والثورى ، وهو قول ابن عباس ، ورخص فى أكل ما أكل الكلب كما قلنا مالك وسعيد بن مالك وابن عمر وسلمان . وقالت

المالكية المتأخرة إنه ليس الأكل بدليل على أنه لم يمسك لسيده ولا الإمساك لسيده بشرط فى الذكاة ، لأن نية الكلب غير معلومة ، وقد يمسك لسيده ثم يبدو له فيمسك لنفسه ، وهذا الذى قالوه خلاف النص فى الحديث وخلاف ظاهر الكتاب ، وهو قوله تعالى ـ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ـ وللإمساك على سيد الكلب طريق تعرف به ، وهو العادة ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « فإن أكل فلا تأكل فإنى أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه » . وأما اختلافهم فى الازدجار فليس له سبب إلا اختلافهم فى قياس سائر الجوارح فى ذلك على الكلب ، لأن الكلب الذى لا يزدجر لا يسمى معلما باتفاق ، فأما سائر الجوارح إذا لم تنزجر هل تسمى معلمة أم لا ؟ ففيه التردد وهو سبب الخلاف .

الباب الثالث فى معرفة الذكاة المختصة بالصيد وشروطها

واتفقوا على أن الذكاة المختصة بالصيد هى العقر . واختلفوا فى شروطها اختلافا كثيرا . وإذا اعتبرت أصولها التى هى أسباب الاختلاف سوى الشروط المشترطة فى الآلة وفى الصائد وجدتها ثمانية شروط : اثنان يشتركان فى الذكاتين أعنى ذكاة المصيد وغير المصيد وهى النية والتسمية . وستة تختص بهذه الذكاة : أحدها أنها لم تكن الآلة أو الجارح الذى أصاب الصيد قد أنفذ مقاتله فإنه يجب أن يذكى بذكاة الحيوان الإنسى إذا قدر عليه قبل أن يموت مما أصابه من الجارح أو من الضرب . وأما إن كان قد أنفذ مقاتله فليس يجب ذلك وإن كان قد يستحب . والثانى أن يكون الفعل الذى أصيب به الصيد مبدؤه من الصائد لا من غيره : أعنى لا من الآلة كالحال فى الحبالة ، ولا من الجارح كالحال فيما يصيب الكلب الذى ينشلى من ذاته . والثالث أن لا يشاركه فى العقر من ليس عقره ذكاة . والرابع أن لا يشك فى عين الصيد الذى أصابه وذلك عند غيبته عن عينه . والخامس أن لا يكون الصيد مقدورا عليه فى وقت الإرسال عليه . والسادس أن لا يكون موته من رعب من الجارح أو بصدمة منه . فهذه هى أصول الشروط التى من قبل اشتراطها أو لا اشتراطها عرض الخلاف بين الفقهاء . وربما اتفقوا على وجوب بعض هذه الشروط . ويختلفون فى وجودها

فى نازلة نازلة ، كاتفاق المالكية على أن من شرط الفعل أن يكون مبدؤه من الصائد ، واختلافهم إذا أفلت الجارح من يده أو خرج بنفسه، ثم أغراه هل يجوز ذلك الصيد أم لا لتردد هذه الحال بين أن يوجد لها هذا الشرط أو لا يوجد كاتفاق أبى حنيفة ومالك على أن من شرطه إذا أدرك غير منفوذ المقاتل أن يذكى إذا قدر عليه قبل أن يموت . واختلافهم بين أن يخلصه حيا فيموت فى يده قبل أن يتمكن من ذكاته : فإن أباحنيفة منع هذا وأجازه مالك ورآه مثل الأول؛ أعنى إذا لم يقدر على تخليصه من الجارح حتى مات لتردد هذه الحال بين أن يقال أدركه غير منفوذ المقاتل وفى غير يد الجارح فأشبه المفرط أو لم يشبهه فلم يقع منه تفريط . وإذا كانت هذه الشروط هى أصول الشروط المشترطة فى الصيد مع سائر الشروط المذكورة فى الآلة والصائد نفسه على ما سيأتى يجب أن يذكر منها ما اتفقوا منه عليه وما اختلفوا فيه ، وأسباب الخلاف فى ذلك وما يتفرع عنها من مشهور مسائلهم . فنقول : أما التسمية والنية فقد تقدم الخلاف فيهما وسببه فى كتاب الذبائح . ومن قبل اشتراط النية فى الذكاة لم يجز عند من اشترطها إذا أرسل الجارح على صيد وأخذ آخر ذكاة ذلك الصيد لم يرسل عليه ، وبه قال مالك ؛ وقال الشافعى : وأبو حنيفة وأحمد وأبو ثور : ذلك جائز ويؤكل ؛ ومن قبل هذا أيضا اختلف أصحاب مالك فى الإرسال على صيد غير مرئى ، كالذى يرسل على ما فى غيضة أو من وراء أكمة ولا يدرى هل هنالك شىء أم لا ؟ لأن القصد فى هذا يشوبه شىء من الجهل . وأما الشرط الأول الخاص بذكاة الصيد من الشروط الستة التى ذكرناها وهو أن عقر الجارح له إذا لم ينفذ مقاتله . إنما يكون إذا لم يدركه المرسل حيا ؛ فباشتراطه قال جمهور العلماء لما جاء فى حديث عدى بن حاتم فى بعض رواياته أنه قال عليه الصلاة والسلام « وإنْ أدْرَكْتَهُ حَيا فاذْبَحْهُ » وكان النخعى يقول : إذا أدركته حيا ولم يكن معك حديدة فأرسل عليه الكلاب حتى تقتله ؛ وبه قال الحسن البصرى مصيرا لعموم قوله تعالى ـ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ـ ومن قبل هذا الشرط قال مالك : لا يتوانى المرسل فى طلب الصيد ، فإن توانى فأدركه ميتا ؛ فإن كان منفوذ المقاتل بسهم حل

أكله وإلا لم يحل من أجل أنه لولم يتوان لكان يمكن أن يدركه حيا غير منفوذ المقاتل . وأما الشرط الثانى وهو أن يكون الفعل مبدؤه من القانص ويكون متصلا حتى يصيب الصيد ، فمن قبل اختلافهم فيه اختلفوا فيما تصيبه الحبالة والشبكة إذا أنفذت المقاتل بمحدّد فيها ، فمنع ذلك مالك والشافعى والجمهور ، ورخص فيه الحسن البصرى ؛ ومن هذا الأصل لم يجز مالك الصيد الذى أرسل عليه الجارح فتشاغل بشىء آخر ثم عاد إليه من قبل نفسه . وأما الشرط الثالث وهو أن لايشاركه فى العقر من ليس عقره ذكاة له ، فهو شرط مجمع عليه فيما أذكر ، لأنه لايدرى من قتله . وأما الشرط الرابع وهو أن لايشك فى عين الصيد ولا فى قتل جارحة له ، فمن قبل ذلك اختلفوا فى أكل الصيد إذا غاب مصرعه ، فقال مالك مرة : لابأس بأكل الصيد إذا غاب عنك مصرعه إذا وجدت به أثرا من كلبك أو كان به سهمك ما لم يبت ، فإذا بات فإنى أكرهه . وبالكراهية قال الثورى ؛ وقال عبد الوهاب : إذا بات الصيد من الجارح لم يؤكل ، وفى السهم خلاف ؛ وقال ابن الماجشون : يؤكل فيهما جميعا إذا وجد منفوذ المقاتل ؛ وقال مالك فى المدونة : لايؤكل فيهما جميعا إذا بات وإن وجد منفوذ المقاتل ؛ وقال الشافعى : القياس أن لاتأكله إذا غاب عنك مصرعه ؛ وقال أبوحنيفة : إذا توارى الصيد والكلب فى طلبه فوجده المرسل مقتولا جاز أكله ما لم يترك الكلب الطلب ، فإن تركه كرهنا أكله . وسبب اختلافهم شيئان اثنان : الشك العارض فى عين الصيد أو فى ذكاته . والسبب الثانى اختلاف الآثار فى هذا الباب ، فروى مسلم والنسائى والترمذى وأبو داود عن أبى ثعلبة عن النبى عليه الصلاة والسلام فى الذى يدرك صيده بعد ثلاث فقال «كُلْ ما لَمْ يُنْتِنْ» وروى مسلم عن أبى ثعلبة أيضا عن النبى عليه الصلاة والسلام قال «إذا رَمَيْتَ سَهْمَكَ فَغابَ عَنْكَ مَصْرَعُهُ فَكُلْ ما لَمْ يَبِتْ» وفى حديث عدى بن حاتم أنه قال عليه الصلاة والسلام «إذَا وَجَدْتَ سَهْمَكَ فِيهِ وَلَمْ تَجِدْ فِيهِ أثَرَ سَبُعٍ وَعَلِمْتَ أن سَهْمَكَ قَتَلَهُ فَكُلْ» . ومن هذا الباب اختلافهم فى الصيد يصاد بالسهم أو يصيبه الجارح فيسقط فى ماء أو يتردى من مكان عال ، فقال مالك : لايؤكل لأنه

لايدرى من أىّ الأمرين مات ، إلا أن يكون السهم قد أنفذ مقاتله ولا يشك أن منه مات ، وبه قال الجمهور ؛ وقال أبوحنيفة : لايؤكل إن وقع فى ماء منفوذ المقاتل ، ويؤكل إن تردى . وقال عطاء : لايؤكل أصلا إذا أصيبت المقاتل وقع فى ماء أو تردّى من موضع عال لإمكان أن يكون زهوق نفسه من قبل التردى أو من الماء قبل زهوقها من قبل إنفاذ المقاتل . وأما موته من صدم الجارح له ، فإن ابن القاسم منعه قياسا على المثقل ، وأجازه أشهب لعموم قوله تعالى ـ فكلوا مما أمسكن عليكم ـ ولم يختلف المذهب أن ما مات من خوف الجارح أنه غير مذكى . وأما كونه فى حين الإرسال غير مقدور عليه ، فإنه شرط فيما علمت متفق عليه . وذلك يوجد إذا كان الصيد مقدورا على أخذه باليد دون خوف أو غرر . إما من قبل أنه قد نشب فى شىء أو تعلق بشىء أو رماه أحد فكسر جناحه أو ساقه ، وفى هذا الباب فروع كثيرة من قبل تردد بعض الأحوال بين أن يوصف فيها الصيد بأنه مقدور عليه أو غير مقدور عليه ، مثل أن تضطره الكلاب فيقع فى حفرة ، فقيل فى المذهب يؤكل ، وقيل لايؤكل . واختلفوا فى صفة العقر إذا ضرب الصيد فأبين منه عضو ، فقال قوم : يؤكل الصيد ما بان منه ؛ وقال قوم : يؤكلان جميعا ؛ وفرق قوم بين أن يكون ذلك العضو مقتلا أو غير مقتل ، فقالوا : إن كان مقتلا أكلا جميعا ، وإن كان غير مقتل أكل الصيد ولم يؤكل العضو ، وهو معنى قول مالك : وإلى هذا يرجع خلافهم فى أن يكون القطع بنصفين أو يكون أحدهما أكبر من الثانى . وسبب اختلافهم معارضة قوله عليه الصلاة والسلام « ما قُطِعَ مِنَ البَهِيمَةِ وَهِىَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ » لعموم قوله تعالى ـ فكلوامما أمسكن عليكم ـ ولعموم قوله تعالى ـ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُم ـ فمن غلّب حكم الصيد وهو العقر مطلقا قال : يؤكل الصيد والعضو المقطوع من الصيد ، وحمل الحديث على الإنسى ؛ ومن حمله على الوحشى والإنسى معا واستثنى من ذلك العموم بالحديث العضو المقطوع فقال : يؤكل الصيد دون العضو البائن ، ومن اعتبر فى ذلك الحياة المستقرة ، أعنى فى قوله وهى حية فرّق بين أن يكون العضو مقتلا أو غير مقتل .

الباب الرابع فى شروط القانص

وشروط القانص هى شروط الذابح نفسه، وقد تقدم ذلك فى كتاب الذبائح المتفق عليها والمختلف فيها، ويخص الاصطياد فى البر شرط زائد وهو أن لايكون محرما، ولا خلاف فى ذلك لقوله تعالى ـ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما ـ فإن اصطاد محرم فهل يحل ذلك الصيد للحلال أم هو ميتة لايحل لأحد أصلا ؟ اختلف فيه الفقهاء ، فذهب مالك إلى أنه ميتة ، وذهب الشافعى وأبو حنيفة وأبو ثور إلى أنه يجوز لغير المحرم أكله . وسبب اختلافهم هو الأصل المشهور وهو هل النهى يعود بفساد المنهى أم لا ؟ وذلك بمنزلة ذبح السارق والغاصب. واختلفوا من هذا الباب فى كلب المجوس المعلم ، فقال مالك : الاصطياد به جائز ، فإن المعتبر الصائد لا الآلة ، وبه قال الشافعى وأبو حنيفة وغيرهم ؛ وكرهه جابر بن عبد الله والحسن وعطاء ومجاهد والثورى ، لأن الخطاب فى قوله تعالى ـ وما علمتم من الجوارح مكلبين ـ متوجه نحو المؤمنين ، وهذا كاف بحسب المقصود من هذا الكتاب ، والله الموفق للصواب .

كتاب العقيقة

والقول المحيط بأصول هذا الكتاب ينحصر فى ستة أبواب : الأول : فى معرفة حكمها . الثانى : فى معرفة محلها . الثالث : فى معرفة من يعق عنه وكم يعق . الرابع : فى معرفة وقت هذا النسك . الخامس : فى سن هذا النسك وصفته . السادس : حكم لحمها وسائر أجزائها .

فأما حكمها ؛ فذهبت طائفة منهم الظاهرية إلى أنها واجبة ، وذهب الجمهور إلى أنها سنة ، وذهب أبو حنيفة إلى أنها ليست فرضا ولا سنة ؛ وقد قيل إن تحصيل مذهبه أنها عنده تطوّع . وسبب اختلافهم تعارض مفهوم الآثار فى هذا الباب ، وذلك أن ظاهر حديث سمرة وهو قول النبى عليه الصلاة والسلام « كُلُّ غُلَامٍ مُرْتَهِنٌ بِعَقِيقَتِهِ تُذْبَحُ عَنْهُ يَوْمَ سابِعِه وَيُمَاطُ عَنْهُ الأَذَى » يقتضى الوجوب ، وظاهر قوله عليه الصلاة والسلام

وقد سئل عن العقيقة فقال « لاأُحِبُّ العُقُوقَ وَمَنْ وُلِدَ لَهُ وَلَدٌ فأحَبَّ أن يَنْسُكَ عَنْ وَلَدِهِ فَلْيَفْعَلْ » يقتضى الندب أو الإباحة ، فمن فهم منه الندب قال : العقيقة سنة ؛ ومن فهم الإباحة قال : ليست بسنة ولا فرض وخرّج الحديثين أبو داود ؛ ومن أخذ بحديث سمرة أوجبها .

وأما محلها فإن جمهور العلماء على أنه لايجوز فى العقيقة إلا ما يجوز فى الضحايا من الأزواج الثمانية . وأما مالك فاختار فيها الضأن على مذهبه فى الضحايا ، واختلف قوله هل يجزى فيها الإبل والبقر أو لايجزى؟ وسائر الفقهاء على أصلهم أن الإبل أفضل من البقر والبقر أفضل من الغنم . وسبب اختلافهم تعارض الآثار فى هذا الباب والقياس . أما الأثر فحديث ابن عباس « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عقّ عن الحسن والحسين كبشا كبشا » وقوله « عَنِ الجارِيَةِ شاةٌ وَعَنِ الغُلامِ شاتانِ » خرّجهما أبو داود . وأما القياس فلأنها نسك ، فوجب أن يكون الأعظم فيها أفضل قياسا على الهدايا .

وأما من يعق عنه ، فإن جمهورهم على أنه يعق عن الذكر والأنثى الصغيرين فقط ؛ وشذ الحسن فقال : لايعق عن الجارية ؛ وأجاز بعضهم أن يعق عن الكبير . ودليل الجمهور على تعلقها بالصغير قوله عليه الصلاة والسلام « يوم سابعه » . ودليل من خالف ما روى عن أنس « أن النبى عليه الصلاة والسلام عق عن نفسه بعد ما بعث بالنبوة » ودليلهم أيضا على تعلقها بالأنثى قوله عليه الصلاة والسلام « عن الجارية شاة وعن الغلام شاتان » . ودليل من اقتصر بها على الذكر قوله عليه الصلاة والسلام « كل غلام مرتهن بعقيقته » . وأما العدد فإن الفقهاء اختلفوا أيضا فى ذلك ، فقال مالك : يعق عن الذكر والأنثى بشاة شاة ؛ وقال الشافعى وأبو ثور وأبو داود وأحمد : يعق عن الجارية شاة وعن الغلام شاتان . وسبب اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب . فمنها حديث أم كرز الكعبية خرجه أبو داود قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فى العقيقة « عَنِ الغُلامِ شاتانِ مُكافأتانِ ، وَعَنِ الجارِيَةِ شاةٌ » والمكافأتان : المتماثلتان . وهذا يقتضى الفرق فى ذلك بين الذكر والأنثى ، وما روى « أنه عق عن الحسن والحسين كبشا كبشا » يقتضى الاستواء بينهما .

وأما وقت هذا النسك فإن جمهور العلماء على أنه يوم سابع المولود ومالك لايعدّ فى الأسبوع اليوم الذى ولد فيه إن ولد نهارا ، وعبد الملك بن الماجشون يحتسب به . وقال ابن القاسم فى العتبية : إن عق ليلا لم يجزه . واختلف أصحاب مالك فى مبدإ وقت الإجزاء ، فقيل وقت الضحايا : أعنى ضحى ؛ وقيل بعد الفجر قياسا على قول مالك فى الهدايا ، ولا شك أن من أجاز الضحايا ليلا أجاز هذه ليلا ؛ وقد قيل يجوز فى السابع الثانى والثالث .

وأما سنّ هذا النسك وصفته فسن الضحايا وصفتها الجائزة ، أعنى أنه يتقى فيها من العيوب ما يتقى فى الضحايا ، ولا أعلم فى هذا خلافا فى المذهب ولا خارجا منه .

وأما حكم لحمها وجلدها وسائر أجزائها فحكم لحم الضحايا فى الأكل والصدقة ومنع البيع ، وجميع العلماء على أنه كان يدمى رأس الطفل فى الجاهلية بدمها وأنه نسخ فى الإسلام ، وذلك لحديث بريدة الأسلمى قال «كنا فى الجاهلية إذا ولد لأحدنا غلام ذبح له شاة ولطخ رأسه بدمها ، فلما جاء الإسلام كنا نذبح ونحلق رأسه ونلطخه بزعفران » وشذ الحسن وقتادة فقالا : يمس رأس الصبى بقطنة قد غمست فى الدم واستحب كسر عظامها لما كانوا فى الجاهلية يقطعونها من المفاصل . واختلف فى حلاق رأس المولود يوم السابع ، والصدقة بوزن شعره فضة ، فقيل هو مستحب ، وقيل هو غير مستحب ، والقولان عن مالك ، والاستحباب أجود ، وهو قول ابن حبيب لما رواه مالك فى الموطأ « أن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقت شعر الحسن والحسين وزينب وأم كلثوم ، وتصدقت بزنة ذلك فضة » .

كتاب الأطعمة والأشربة

والكلام فى أصول هذا الكتاب يتعلق بجملتين : الجملة الأولى : نذكر فيها المحرمات فى حال الاختيار. الجملة الثانية : نذكر فيها أحوالها فى حال الاضطرار :

(الجملة الأولى) والأغذية الإنسانية نبات وحيوان : فأما الحيوان الذى يغتذى به ، فمنه حلال فى الشرع ، ومنه حرام ، وهذا منه برّى ومنه بحرى .

والمحرمة منها ما تكون محرمة لعينها ، ومنها ما تكون لسبب وارد عليها . وكل هذه منها ما اتفقوا عليه ، ومنها ما اختلفوا فيه . فأما المحرمة لسبب وارد عليها فهى بالجملة تسعة : الميتة ، والمنخنقة ، والموقوذة ، والمتردية ، والنطيحة وما أكل السبع . وكل ما نقصه شرط من شروط التذكية من الحيوان الذى التذكية شرط فى أكله ، والجلالة ، والطعام الحلال يخالطه نجس . فأما الميتة فاتفق العلماء على تحريم ميتة البر ، واختلفوا فى ميتة البحر على ثلاثة أقوال : فقال قوم : هى حلال بإطلاق ؛ وقال قوم : هى حرام بإطلاق ؛ وقال قوم : ما طفا من السمك حرام ، وما جزر عنه البحر فهو حلال . وسبب اختلافهم تعارض الآثار فى هذا الباب ، ومعارضة عموم الكتاب لبعضها معارضة كلية ، وموافقته لبعضها موافقة جزئية ، ومعارضة بعضها لبعض معارضة جزئية . فأما العموم فهو قوله تعالى ـ حرمت عليكم الميتة ـ . وأما الآثار المعارضة لهذا العموم معارضة كلية فحديثان : الواحد متفق عليه ، والآخر مختلف فيه . أما المتفق عليه فحديث جابر ، وفيه « إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجدوا حوتا يسمى العنبر ، أو دابة قد جزر عنه البحر فأكلوا منه بضعة وعشرين يوما أو شهرا ، ثم قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبروه فقال : هَلْ مَعَكُمْ مِنْ لَحْمِهِ شَيْءٌ : فأرسلوا منه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكله » وهذا إنما يعارض الكتاب معارضة كلية بمفهومه لا بلفظه . وأما الحديث الثانى المختلف فيه ، فما رواه مالك عن أبى هريرة « أنه سئل عن ماء البحر فقال : هُوَ الطَّهُورُ ماؤُهُ الحِلُّ مَيْتَتُهُ » . وأما الحديث الموافق للعموم موافقة جزئية فما روى إسماعيل بن أمية عن أبى الزبير عن جابر عن النبى عليه الصلاة والسلام قال « ما أَلْقَى البَحْرُ أَوْ جَزَرَ عَنْهُ فَكُلُوهُ ، وَمَا طَفَا فَلا تَأْكُلُوهُ » وهو حديث أضعف عندهم من حديث مالك . وسبب ضعف حديث مالك أن فى رواته من لا يعرف ، وأنه ورد من طريق واحد ، قال أبو عمر بن عبد البر : بل رواته معروفون وقد ورد من طرق . وسبب ضعف حديث جابر أن الثقات أوقفوه على جابر ؛ فمن رجح حديث جابر هذا على حديث أبى هريرة لشهادة عموم الكتاب له لم يستثن من ذلك إلا

ما جزر عنه البحر إذ لم يرد فى ذلك تعارض ؛ ومن رجح حديث أبى هريرة قال بالإباحة مطلقا . وأما من قال بالمنع مطلقا فصيرا إلى ترجيح عموم الكتاب ، وبالإباحة مطلقا قال مالك والشافعى ، وبالمنع مطلقاً قال أبو حنيفة وقال قوم غير هؤلاء بالفرق . وأما الخمسة التى ذكر الله مع الميتة فلا خلاف أن حكمها عندهم حكم الميتة . وأما الجلاّلة وهى التى تأكل النجاسة فاختلفوا فى أكلها . وسببه اختلافهم معارضة القياس للأثر . أما الأثر فما روى « أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الجلاّلة وألبانها » خرجه أبو داود عن ابن عمر . وأما القياس المعارض لهذا ، فهو أن ما يرد جوف الحيوان ينقلب إلى لحم ذلك الحيوان وسائر أجزائه ، فإذا قلنا إن لحم الحيوان حلال ، وجب أن يكون لما ينقلب من ذلك حكم ما ينقلب إليه ، وهو اللحم كما لو انقلب ترابا ، أو كانقلاب الدم لحما ، والشافعى يحرم الجلاّلة ، ومالك يكرهها . وأما النجاسة تخالط الحلال فالأصل فيه الحديث المشهور من حديث أبى هريرة وميمونة « أنه سئل عليه الصلاة والسلام عن الفأرة تقع فى السمن فقال : إنْ كانَ جامداً فاطْرَحُوها وَما حَوْلَهَا وكُلُوا الباقى ، وإنْ كانَ ذائبا فأريقُوهُ أوْ لاتَقْرَبُوهُ » وللعلماء فى النجاسة تخالط المطعومات الحلال مذهبان : أحدهما من يعتبر فى التحريم المخالطة فقط وإن لم يتغير للطعام لون ولا رائحة ولا طعم من قبل النجاسة التى خالطته وهو المشهور والذى عليه الجمهور . والثانى مذهب من يعتبر فى ذلك التغير . وهو قول أهل الظاهر ورواية عن مالك . وسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم الحديث . وذلك أن منهم من جعله من باب الخاص أريد به الخاص وهم أهل الظاهر فقالوا : هذا الحديث يمر على ظاهره . وسائر الأشياء يعتبر فيها تغيرها بالنجاسة أو لاتغيرها بها ؛ ومنهم من جعله من باب الخاص أريد به العام وهم الجمهور فقالوا : المفهوم منه أن بنفس مخالطة النجس ينجس الحلال . إلا أنه لم يتعلل لهم الفرق بين أن يكون جامدا أو ذائبا لوجود المخالطة فى هاتين الحالتين وإن كانت فى إحدى الحالتين أكثر : أعنى فى حالة الذوبان ؛ ويجب على هذا أن يفرق بين المخالطة القليلة والكثيرة . فلما لم يفرقوا بينهما فكأنهم اقتصروا من بعض الحديث على ظاهره . ومن بعضه على القياس عليه . ولذلك أقرته الظاهرية كله على ظاهره . وأما المحرمات لعينها ، فمنها

ما اتفقوا أيضا عليه، ومنها ما اختلفوا فيه . فأما المتفق منها عليه فاتفق المسلمون منها على اثنين : لحم الخنزير ، والدم . فأما الخنزير فاتفقوا على تحريم شحمه ولحمه وجلده . واختلفوا فى الانتفاع بشعره وفى طهارة جلده مدبوغا وغير مدبوغ . وقد تقدم ذلك فى كتاب الطهارة . وأما الدم فاتفقوا على تحريم المسفوح منه من الحيوان المذكى ، واختلفوا فى غير المسفوح منه . وكذلك اختلفوا فى دم الحوت ، فمنهم من رآه نجسا، ومنهم من لم يره نجسا. والاختلاف فى هذا كله موجود فى مذهب مالك وخارجاً عنه . وسبب اختلافهم فى غير المسفوح معارضة الإطلاق للتقييد ، وذلك أن قوله تعالى - حُرِّمَت عليكُمُ المَيتةُ والدمُ - يقتضى تحريم مسفوح الدم وغيره . وقوله تعالى - أوْ دَماً مَسْفُوحاً - يقتضى بحسب دليل الخطاب تحريم المسفوح فقط ، فمن رد المطلق إلى المقيد اشترط فى التحريم السفح ؛ ومن رأى أن الإطلاق يقتضى حكما زائدا على التقييد ، وأن معارضة المقيد للمطلق إنما هو من باب دليل الخطاب . والمطلق عام ، والعام أقوى من دليل الخطاب قضى بالمطلق على المقيد ، وقال : يحرم قليل الدم وكثيره . والسفح المشترط فى حرمية الدم إنما هو دم الحيوان المذكى ، أعنى أنه الذى يسيل عند التذكية من الحيوان الحلال الأكل . وأما أكل دم يسيل من الحيوان الحى فقليله وكثيره حرام ؛ وكذلك الدم من الحيوان المحرم الأكل ، وإن ذكى فقليله وكثيره حرام . ولا خلاف فى هذا . وأما سبب اختلافهم فى دم الحوت فمعارضة العموم للقياس . أما العموم فقوله تعالى - والدم - . وأما القياس فما يمكن أن يتوهم من كون الدم تابعا فى التحريم لميتة الحيوان ، أعنى أن ماحرم ميتته حرم دمه ، وما حل ميتته حل دمه ، ولذلك رأى مالك أن ما لادم له فليس بميتة . قال القاضى : وقد تكلمنا فى هذه المسئلة فى كتاب الطهارة ، ويذكر الفقهاء فى هذا حديثا مخصصا لعموم الدم قوله عليه الصلاة والسلام « أُحِلَّتْ لَنا مَيْتَتانِ وَدَمانِ » وهذا الحديث فى غالب ظنى ليس هو فى الكتب المشهورة من كتب الحديث . وأما المحرمات لعينها المختلف فيها فأربعة : أحدها لحوم السباع من الطير ومن ذوات الأربع . والثانى ذوات الحافر الإنسية . والثالث لحوم الحيوان المأمور بقتله فى الحرم ، والرابع لحوم الحيوانات التى تعافها النفوس وتستخبثها بالطبع . وحكى أبو حامد

عن الشافعى أنه يحرم لحم الحيوان المنهى عن أكله قال : كالخطاف والنحل فيكون هذا جنسا خامسا من المختلف فيه .

(فأما المسئلة الأولى) وهى السباع ذوات الأربع ، فروى ابن القاسم عن مالك أنها مكروهة ، وعلى هذا القول عوّل جمهور أصحابه وهو المنصور عندهم ؛ وذكر مالك فى الموطأ ما دليله أنها عنده محرمة ، وذلك أنه قال بعقب حديث أبى هريرة عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « أَكْلُ كُلِّ ذى ناب مِنَ السِّباعِ حَرَامٌ » وعلى ذلك الأمر عندنا ، وإلى تحريمها ذهب الشافعى وأشهب وأصحاب مالك وأبو حنيفة ، إلا أنهم اختلفوا فى جنس السباع المحرمة فقال أبو حنيفة : كل ما أكل اللحم فهو سبع حتى الفيل والضبع واليربوع عنده من السباع ، وكذلك السنور ؛ وقال الشافعى : يؤكل الضبع والثعلب ، وإنما السباع المحرمة التى تعدو على الناس كالأسد والنمر والذئب ، وكلا القولين فى المذهب . وجمهورهم على أن القرد لايؤكل ولا ينتفع به ؛ وعند الشافعى أيضا أن الكلب حرام لاينتفع به ، لأنه فهم من النهى عن سؤره نجاسة عينه . وسبب اختلافهم فى تحريم لحوم السباع من ذوات الأربع معارضة الكتاب للآثار ، وذلك أن ظاهر قوله ـ قُلْ لاأجِدُ فيما أُوحِيَ إلى مُحَرَّما عَلَى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ ـ الآية ، أن ما عدا المذكور فى هذه الآية حلال ، وظاهر حديث أبى ثعلبة الخشنى أنه قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع إن السباع محرمة » هكذا رواه البخارى ومسلم . وأما مالك فما رواه فى هذا المعنى من طريق أبى هريرة هو أبين فى المعارضة وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أكل كل ذى ناب من السباع حرام » وذلك أن الحديث الأول قد يمكن الجمع بينه وبين الآية بأن يحمل النهى المذكور فيه على الكراهية . وأما حديث أبى هريرة فليس يمكن الجمع بينه وبين الآية إلا أن يعتقد أنه ناسخ للآية عند من رأى أن الزيادة نسخ وأن القرآن ينسخ بالسنة المتواترة . فمن جمع بين حديث أبى ثعلبة والآية حمل حديث لحوم السباع على الكراهية . ومن رأى أن حديث أبى هريرة يتضمن زيادة على ما فى الآية حرّم لحوم السباع ، ومن اعتقد أن الضبع والثعلب محرمان فاستدلالا

بعموم لفظ السباع ؛ ومن خصص من ذلك العادية فصيرا لما روى عبدالرحمن ابن عمار قال : سألت جابر بن عبد الله عن الضبع آكلها ؟ قال نعم ، قلت أصيد هى ؟ قال نعم ، قلت فأنت سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال نعم . وهذا الحديث وإن كان انفرد به عبد الرحمن فهو ثقة عند جماعة أئمة الحديث ، ولما ثبت من إقراره عليه الصلاة والسلام على أكل الضب بين يديه . وأما سباع الطير ، فالجمهور على أنها حلال لمكان الآية المتكررة وحرمها قوم لما جاء فى حديث ابن عباس أنه قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل مخلب من الطير » إلا أن هذا الحديث لم يخرجه الشيخان ، وإنما ذكره أبو داود .

(وأما المسئلة الثانية)وهى اختلافهم فى ذوات الحافر الإنسى : أعنى الخيل والبغال والحمير ، فإن جمهور العلماء على تحريم لحوم الحمر الإنسية ، إلا ما روى عن ابن عباس وعائشة أنهما كانا يبيحانها ، وعن مالك أنه كان يكرهها ، رواية ثانية مثل قول الجمهور ؛ وكذلك الجمهور على تحريم البغال ، وقوم كرهوها ولم يحرموها ، وهو مروى عن مالك . وأما الخيل فذهب مالك وأبو حنيفة وجماعة إلى أنها محرمة ؛ وذهب الشافعى وأبو يوسف ومحمد وجماعة إلى إباحتها . والسبب فى اختلافهم فى الحمر الإنسية معارضة الآية المذكورة للأحاديث الثابتة فى ذلك من حديث جابر وغيره قال« نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن فى لحوم الخيل» فمن جمع بين الآية وهذا الحديث حملها على الكراهية ؛ ومن رأى النسخ قال بتحريم الحمر أو قال بالزيادة دون أن يوجب عنده نسخا ، وقد احتج من لم ير تحريمها بما روى عن أبى إسحق الشيبانى عن ابن أبى أوفى قال « أصبنا حمرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر وطبخناها ، فنادى منادى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أكفئوا القدور بما فيها » . قال ابن إسحق : فذكرت ذلك لسعيد بن جبير فقال : إنما نهى عنها لأنها كانت تأكل الجلة . وأما اختلافهم فى البغال ، فسببه معارضة دليل الخطاب فى قوله تعالى ـ والخَيْلَ والبِغالَ والحَمِيرَ لِتَرْكَبُوها وَزِينَةً ـ وقوله مع أن ذلك فى الأنعام ـ لِتَرْكَبُوا مِنْها وَمِنْها تأْكُلُونَ ـ الأية الحاصرة للمحرمات ، لأنه يدل

مفهوم الخطاب فيها أن المباح فى البغال إنما هو الركوب مع قياس البغل ايضا على الحمار . وأما سبب اختلافهم فى الخيل فمعارضة دليل الخطاب فى هذه الآية لحديث جابر ، ومعارضة قياس الفرس على البغل والحمار له ، لكن إباحة لحم الخيل نص فى حديث جابر فلا ينبغى أن يعارض بقياس ولا بدليل خطاب.

(وأما المسئلة الثالثة) وهى اختلافهم فى الحيوان المأمور بقتله فى الحرم وهى الخمس المنصوص عليها : الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور ، فإن قوما فهموا من الأمر بالقتل لها مع النهى عن قتل البهائم المباحة الأكل أن العلة فى ذلك هو كونها محرمة ، وهو مذهب الشافعى ؛ وقوما فهموا من ذلك معنى التعدى لامعنى التحريم، وهو مذهب مالك وأبى حنيفة وجمهور أصحابهما . وأما الجنس الرابع ، وهو الذى تستخبثه النفوس كالحشرات والضفادع والسرطانات والسلحفاة وما فى معناها ، فإن الشافعى حرمها وأباحها الغير ؛ ومنهم من كرهها فقط . وسبب اختلافهم اختلافهم فى مفهوم ما ينطلق عليه اسم الخبائث فى قوله تعالى ــ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَائِثَ ــ فمن رأى أنها المحرمات بنص الشرع لم يحرم من ذلك ما تستخبثه النفوس مما لم يرد فيه نص ؛ ومن رأى أن الخبائث هى ما تستخبثه النفوس قال : هى محرمة . وأما ما حكاه أبو حامد عن الشافعى فى تحريمه الحيوان المنهى عن قتله كالخطاف والنحل زَعَمَ فإنى لست أدرى أين وقعت الآثار الواردة فى ذلك ، ولعلها فى غير الكتب المشهورة عندنا . وأما الحيوان البحرى ، فإن العلماء أجمعوا على تحليل ما لم يكن منه موافقا بالاسم لحيوان فى البر محرم ، فقال مالك : لابأس بأكل جميع حيوان البحر ، إلا أنه كره خنزير الماء وقال : أنتم تسمونه خنزيرا ، وبه قال ابن أبى ليلى والأوزاعى ومجاهد وجمهور العلماء ، إلا أن منهم من يشترط فى غير السمك التذكية ، وقد تقدم ذلك . وقال الليث بن سعد : أما إنسان الماء وخنزير الماء فلا يؤكلان على شىء من الحالات . وسبب اختلافهم هو هل يتناول لغة أو شرعا اسم الخنزير والإنسان خنزير الماء وإنسانه ، وعلى هذا يجب أن يتطرق الكلام إلى كل حيوان فى البحر مشارك بالإسم فى اللغة أو فى العرف لحيوان محرم فى البر مثل الكلب عند من يرى تحريمه ، والنظر فى هذه المسئلة يرجع إلى أمرين : أحدهما هل هذه الأسماء لغوية ؟ والثانى هل للاسم المشترك

عموم أم ليس له ؟ فإن إنسان الماء وخنزيره يقالان مع خنزير البر وإنسانه باشتراك الاسم ، فمن سلم أن هذه الأسماء لغوية ورأى أن للاسم المشترك عموما لزمه أن يقول بتحريمها ، ولذلك توقف مالك فى ذلك وقال : أنتم تسمونه خنزيرا . فهذه حال الحيوان المحرم الأكل فى الشرع والحيوان المباح الأكل .
وأما النبات الذى هو غذاء فكله حلال إلا الخمر وسائر الأنبذة المتخذة من العصارات التى تتخمر ومن العسل نفسه . أما الخمر فإنهم اتفقوا على تحريم قليلها وكثيرها : أعنى التى هى من عصير العنب . وأما الأنبذة فإنهم اختلفوا فى القليل منها الذى لا يسكر ، وأجمعوا على أن المسكر منها حرام . فقال جمهور فقهاء الحجاز وجمهور المحدثين : قليل الأنبذة وكثيرها المسكرة حرام . وقال العراقيون إبراهيم النخعى من التابعين وسفيان الثورى وابن أبى ليلى وشريك وابن شبرمة وأبو حنيفة وسائر فقهاء الكوفيين وأكثر علماء البصريين : إن المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين . وسبب اختلافهم تعارض الآثار والأقيسة فى هذا الباب ، فللحجازيين فى تثبيت مذهبهم طريقتان : الطريقة الأولى الآثار الواردة فى ذلك . والطريقة الثانية تسمية الأنبذة بأجمعها خمرا . فمن أشهر الآثار التى تمسك بها أهل الحجاز ما رواه مالك عن ابن شهاب عن أبى سلمة عبد الرحمن عن عائشة أنها قالت « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البتع وعن نبيذ العسل ؟ فقال : كُلُّ شَرابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ » خرجه البخارى . وقال يحيى بن معين : هذا أصح حديث روى عن النبى عليه الصلاة والسلام فى تحريم المسكر ؛ ومنها أيضا ما خرجه مسلم عن ابن عمر أن النبى عليه الصلاة والسلام قال « كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ ، وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ » فهذان حديثان صحيحان . أما الأول فاتفق الكل عليه . وأما الثانى فانفرد بتصحيحه مسلم . وخرج الترمذى وأبو داود والنسائى عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما أَسْكَرَ كثيره فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ » وهو نص فى موضع الخلاف . وأما الاستدلال الثانى من أن الأنبذة كلها تسمى خمرا ، فلهم فى ذلك طريقتان : إحداهما من جهة إثبات الأسماء بطريق الاشتقاق ، والثانى من جهة السماع . فأما التى من جهة الاشتقاق

فإنهم قالوا إنه معلوم عند أهل اللغة أن الخمر إنما سميت خمرا لمخامرتها العقل ، فوجب لذلك أن ينطلق اسم الخمر لغة على كل ما خامر العقل . وهذه الطريقة من إثبات الأسماء فيها اختلاف بين الأصوليين ، وهى غير مرضية عند الخراسانيين . وأما الطريقة الثانية التى من جهة السماع ، فإنهم قالوا إنه وإن لم يسلم لنا أن الأنبذة تسمى فى اللغة خمرا شرعا ، واحتجوا فى ذلك بحديث ابن عمر المتقدم ، وبما روى أيضا عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « الخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ : النَّخْلَةِ والعِنَبَةِ » وما روى أيضا عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن مِنَ العِنَبِ خمرا ، وإن مِنَ العَسَلِ خَمْرا ، وَمِنَ الزَّبِيبِ خَمْرا ، وَمِنَ الحِنْطَةِ خَمْراً وأنا أَنْهَاكُمْ عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ » فهذه هى عمدة الحجازيين فى تحريم الأنبذة . وأما الكوفيون فانهم تمسكوا لمذهبهم بظاهر قوله تعالى - وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ والأعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً ورِزْقا حَسَنًا - وبآثار رووها فى هذا الباب ، وبالقياس المعنوى . أما احتجاجهم بالآية فإنهم قالوا : السكَرهو المسكر ولوكان محر م العين لما سماه الله رزقا حسنا . وأما الآثار التى اعتمدوها فى هذا الباب ، فمن أشهرها عندهم حديث أبى عون الثقفى عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس عن النبى عليه الصلاة والسلام قال « حُرِّمَتِ الخَمْرُ لِعَيْنِهَا » والسكر من غيرها وقالوا : هذا نص لايحتمل التأويل ، وضعَّفه أهل الحجاز لأن بعض رواته روى « وَالمُسْكِرُ مِنْ غَيْرِها » ومنها حديث شريك عن سماك بن حرب بإسناده عن أبى بردة بن نيار قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنّى كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الشَّرَابِ فى الأَوْعِيَةِ فاشْرَبُوا فيها بَدَا لَكُمْ ولا تَسْكَرُوا » خرجها الطحاوى . ورووا عن ابن مسعود أنه قال : شهدت تحريم النبيذ كما شهدتم ، ثم شهدت تحليله فحفظت ونسيتم . ورووا عن أبى موسى قال « بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا ومعاذا إلى اليمن ، فقلنا : يا رسول الله إن بها شرابين يصنعان من البر والشعير : أحدهما يقال له المزر ، والآخر يقال له البتع ، فما نشرب ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : اشربا ولا تَسْكَرَا » خرجه الطحاوى أيضا إلى

غير ذلك من الآثار التى ذكروها فى هذا الباب . وأما احتجاجهم من جهة النظر فإنهم قالوا : قد نص القرآن أن علة التحريم فى الخمر إنما هى الصد عن ذكر الله ووقوع العداوة والبغضاء كما قال تعالى - إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِى الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ - وهذه العلة توجد فى القدر المسكر لافيما دون ذلك ، فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام إلا ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها ، قالوا : وهذا النوع من القياس يلحق بالنص ، وهو القياس الذى ينبه الشرع على العلة فيه . وقال المتأخرون من أهل النظر : حجة الحجازيين من طريق السمع أقوى ، وحجة العراقيين من طريق القياس أظهر . وإذا كان هذا كما قالوا فيرجع الخلاف إلى اختلافهم فى تغليب الأثر على القياس ، أو تغليب القياس على الأثر إذا تعارضا ، وهى مسئلة مختلف فيها ، لكن الحق أن الأثر إذا كان نصا ثابتا ، فالواجب أن يغلب على القياس . وأما إذا كان ظاهر اللفظ محتملا للتأويل فهنا يتردد النظر هل يجمع بينهما بأن يتأول اللفظ أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس ؟ وذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة ، وقوة قياس من القياسات التى تقابلها ولايدرك الفرق بينهما إلا بالذوق العقلى كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون ، وربما كان الذوقان على التساوى ؛ ولذلك كثر الاختلاف فى هذا النوع حتى قال كثير من الناس : كل مجتهد مصيب . . قال القاضى : والذى يظهر لى والله أعلم أن قوله عليه الصلاة والسلام « كل مسكر حرام » وإن كان يحتمل أن يراد به القدر المسكر لاالجنس المسكر ، فإن ظهوره فى تعليق التحريم بالجنس أغلب على الظن من تعليقه بالقدر لمكان معارضة ذلك القياس له على ما تأوله الكوفيون ، فإنه لايبعد أن يحرم الشارع قليل المسكر وكثيره سدا للذريعة وتغليظا ، مع أن الضرر إنما يوجد فى الكثير ، وقد ثبت من حال الشرع بالإجماع أنه اعتبر فى الخمر الجنس دون القدر الواجب ، فوجب كل ما وجدت فيه علة الخمر أن يلحق بالخمر ، وأن يكون على من زعم وجود الفرق إقامة الدليل على ذلك ، هذا إن لم يسلموا لنا صحة قوله عليه الصلاة والسلام « ما أسكر كثيره فقليله حرام » فإنهم إن سلموه لم يجدوا انفكاكا فانه

نص فى موضع الخلاف ، ولا يصح أن تعارض النصوص بالمقاييس ، وأيضا فإن الشرع قد أخبر أن فى الخمر مضرة ومنفعة ، فقال تعالى ـ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ـ وكان القياس إذا قصد الجمع بين انتفاء المضرة ووجود المنفعة أن يحرم كثيرها ويحلل قليلها ؛ فلما غلب الشرع حكم المضرة على المنفعة فى الخمر ومنع القليل منها والكثير ، وجب أن يكون الأمر كذلك فى كل ما يوجد فيه علة تحريم الخمر ، إلا أن يثبت فى ذلك فارق شرعى . واتفقوا على أن الانتباذ حلال ما لم تحدث فيه الشدة المطربة الخمرية لقوله عليه الصلاة والسلام « فانْتَبِذُوا وكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ » ، ولما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام « أنه كان ينتبذ ، وأنه كان يريقه فى اليوم الثانى أو الثالث» واختلفوا من ذلك فى مسئلتين : إحداهما : فى الأوانى التى ينتبذ فيها . والثانية : فى انتباذ شيئين مثل البسر والرطب ، والتمر والزبيب .

(فأما المسئلة الأولى) فإنهم أجمعوا على جواز الانتباذ فى الأسقية ، واختلفوا فيما سواها ؛ فروى ابن القاسم عن مالك أنه كره الانتباذ فى الدباء والمزفت ولم يكره غير ذلك ؛ وكره الثورى الانتباذ فى الدباء والحنتم والنقير والمزفت ؛ وقال أبو حنيفة وأصحابه : لابأس بالانتباذ فى جميع الظروف والأوانى . وسبب اختلافهم اختلاف الآثار فى هذا الباب ، وذلك أنه ورد من طريق ابن عباس النهى عن الانتباذ فى الأربع التى كرهها الثورى وهو حديث ثابت . وروى مالك عن ابن عمر فى الموطأ « أن النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن الانتباذ فى الدباء والمزفت » وجاء فى حديث جابر عن النبى عليه الصلاة والسلام من طريق شريك عن سماك أنه قال « كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ أَنْ تَنْبِذُوا فى الدُّبَّاء والحَنْتَمِ والنقِيرِ والمُزَفَّتِ فانْتَبِذُوا ولا أُحِلُّ مُسْكِرًا » وحديث أبى سعيد الخدرى الذى رواه مالك فى الموطأ ، وهو أنه عليه الصلاة والسلام قال « كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ الانْتِبَاذِ فانْتَبِذُوا ، وكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ » . فمن رأى أن النهى المتقدم الذى نسخ إنما كان نهيا عن الانتباذ فى هذه الأوانى إذ لم يعلم ههنا نهى متقدم غير ذلك قال : يجوز الانتباذ فى كل شىء ؛ ومن قال إن النهى المتقدم الذى نسخ إنما كان نهيا عن الانتباذ مطلقا قال : بقى النهى عن الانتباذ فى هذه الأوانى ؛ فمن اعتمد فى ذلك حديث

ابن عمر قال بالآيتين المذكورتين فيه ؛ ومن اعتمد فى ذلك حديث ابن عباس قال بالأربعة . لأنه يتضمن مزيدا ، والمعارضة بينه وبين حديث ابن عمر إنما هى من باب دليل الخطاب . وفى كتاب مسلم النهى عن الانتباذ فى الحنتم ، وفيه أنه رخص لهم فيه إذا كان غير مزفت .

(وأما المسئلة الثانية) وهى انتباذ الخليطين . فإن الجمهور قالوا بتحريم الخليطين من الأشياء التى من شأنها أن تقبل الانتباذ ؛ وقال قوم : بل الانتباذ مكروه ؛ وقال قوم : هو مباح . وقال قوم : كل خليطين فهما حرام وإن لم يكونا مما يقبلان الانتباذ فيما أحسب الآن . والسبب فى اختلافهم ترددهم فى هل النهى الوارد فى ذلك هو على الكراهة أو على الحظر ؟ وإذا قلنا إنه على الحظر . فهل يدل على فساد المنهى عنه أم لا ؟ وذلك أنه ثبت عنه عليه الصلاة والسلام « أنه نهى عن أن يخلط التمر والزبيب . والزهو والرطب ، والبسر والزبيب » وفى بعضها أنه قال عليه الصلاة والسلام « لاتَنْتَبِذُوا الزَّهْوَ والزبيبَ جميعا . ولا التَّمْرَ والزبيبَ جميعا . وانْتَبِذُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُما عَلَى حِدَةٍ » فيخرج فى ذلك بحسب التأويل الأقاويل الثلاثة : قولٌ بتحريمه . وقول بتحليله مع الإثم فى الانتباذ . وقول بكراهية ذلك . وأما من قال إنه مباح . فلعله اعتمد فى ذلك عموم الأثر بالانتباذ فى حديث أبى سعيد الخدرى . وأما من منع كل خليطين . فإما أن يكون ذهب إلى أن علة المنع هو الاختلاط لاما يحدث عن الاختلاط من الشدة فى النبيذ . وإما أن يكون قد تمسك بعموم ما ورد أنه نهى عن الخليطين ؛ وأجمعوا على أن الخمر إذا تخللت من ذاتها جاز أكلها . واختلفوا إذا قصد تخليلها على ثلاثة أقوال : التحريم . والكراهية . والإباحة . وسبب اختلافهم معارضة القياس للأثر واختلافهم فى مفهوم الأثر . وذلك أن أباداود خرج من حديث أنس بن مالك أن أبا طلحة « سأل النبى عليه الصلاة والسلام عن أيتام ورثوا خمرا ، فقال : أهْرِقْها . قال : أفلا أجعلها خلا ؟ قال : لا » فمن فهم من المنع سد ذريعة حمل ذلك على الكراهية ؛ ومن فهم النهى لغير علة قال بالتحريم ؛ ويخرج على هذا أن لاتحريم أيضا على مذهب من يرى أن النهى لايعود بفساد المنهى . والقياس المعارض لحمل الخل على التحريم أنه قد علم من ضرورة

الشرع أن الأحكام المختلفة إنما هى للذوات المختلفة ، وأن الخمر غير ذات الخل ، والخل بإجماع حلال ، فإذا انتقلت ذات الخمر إلى ذات الخل وجب أن يكون حلالا كيفما انتقل .

(الجملة الثانية : فى استعمال المحرمات فى حال الاضطرار) والأصل فى هذا الباب قوله تعالى ـ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إلاَّ ما اضْطُرِرْتُمْ إلَيْهِ ـ والنظر فى هذا الباب فى السبب المحلل وفى جنس الشيء المحلل وفى مقداره . فأما السبب ، فهو ضرورة التغذى : أعنى إذا لم يجد شيئا حلالا يتغذى به ، وهو لاخلاف فيه . وأما السبب الثانى طلب البرء ، وهذا المختلف فيه ؛ فمن أجازه احتج بإباحة النبى عليه الصلاة والسلام الحرير لعبدالرحمن بن عوف لمكان حكة به ؛ ومن منعه فلقوله عليه الصلاة والسلام « إن اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفاءَ أُمَّتِى فِيما حُرِّمَ عَلَيْها » . وأما جنس الشيء المستباح فهو كل شيء محرم مثل الميتة وغيرها ؛ والاختلاف فى الخمر عندهم هو من قبل التداوى بها لامن قبل استعمالها فى التغذى ، ولذلك أجازوا للعطشان أن يشربها إن كان منها رى ، وللشرق أن يزيل شرقه بها . وأما مقدار ما يؤكل من الميتة وغيرها فإن مالكا قال : حد ذلك الشبع والتزود منها حتى يجد غيرها ؛ وقال الشافعى وأبو حنيفة : لايأكل منها إلا ما يمسك الرمق ، وبه قال بعض أصحاب مالك . وسبب الاختلاف هل المباح له فى حال الاضطرار هو جميعها أم ما يمسك الرمق فقط ؟ والظاهر أنه جميعها لقوله تعالى ـ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ ولا عادٍ ـ واتفق مالك والشافعى على أنه لايحل للمضطر أكل الميتة إذا كان عاصيا بسفره لقوله تعالى ـ غير باغ ولا عاد ـ وذهب غيره إلى جواز ذلك .

(انتهى كتاب الأطعمة والأشربة)

تم الجزء الأول من كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)

ويليه :

الجزء الثانى ، وأوله : كتاب النكاح

فهرست الجزء الأول

من بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام ابن رشد القرطبي

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

صحيفة

